فقه الخلافة

وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية

تأليف

أ. د. عبد الرزاق أحمد السنهوري

رحمه الله

تحقيق

أ. د. توفيق محمد الشاوي   أ. د. نادية عبد الرزاق السنهوري

مؤسسة الرسالة
ناشرون

منشورات الحلبي الحقوقية




بسم الله الرحمن الرحيم

فقه الخلافة

وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية



إهداء

إلى كل «شرقي» يستطيع أن يوفق بين انتماءاته الدينية والقومية والعرقية، وبين انتمائه إلى «الشرق» وطنه الكبير وانتمائه إلى الوطن العالمي الأكبر «الإنسانية».

الدكتور

عبد الرزاق أحمد السنهوري



فهرس المقدمات

حرصنا على نشر جميع المقدمات التي تصدرت الطبعة الأولى والثانية الفرنسية، والطبعات العربية الأربعة المتابعة، لأنها تعرض فكر السنهوري في إطار واقع العالم الإسلامي في عصره، (وهي الفترة التي كان يعد فيها هذا الكتاب من عام ١٩٢٣ إلى عام ١٩٢٦)، وتتابع رصد أثرها في تطور الفكر والأوضاع السياسية في عالمنا الإسلامي منذ ذلك التاريخ حتى الآن.

كما أنها مع التعليقات والحواشي تعتبر دراسة نقدية لمبادئ الفقه الإسلامي في نظم الحكم وأحكامه، مقارنة مع النظريات والنظم المعاصرة والاتجاهات المستقبلية.

وهذه المقدمات بترتيب نشرها هي:

١ - بين يدي الطبعة الرابعة الحالية بقلم الدكتورة نادية السنهوري(*) - ابنة المؤلف - والأستاذ الدكتور توفيق الشاوي الذي حقق الكتاب، وعلق عليه، وأضاف إليه فصولاً تصله بما جد من تطورات سياسية وعلمية.

٢ - توضيح من الدكتور توفيق الشاوي.

٣ - موجز لمقدمتين للطبعة الثالثة التي نشرها - في ثلاثة أجزاء - المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة عام ١٩٩٥م، أولاهما بقلم الأمين العام للمجلس في ذلك الوقت الأستاذ الدكتور محمد إبراهيم الفيومي، والثانية بقلم الأستاذ الدكتور عبد الصبور مرزوق.

٤ - تقديم الطبعة العربية الثانية عام ١٩٩٣م للدكتور توفيق محمد الشاوي.

٥ - ترجمة مقدمة الطبعة الفرنسية الثانية التي نشرتها الأمانة العامة لمنظمة المؤتمر الإسلامي، بمناسبة الاحتفال بمرور عشرين عاماً على إنشاء المنظمة بتوقيع الأستاذ الدكتور حامد الغابد الأمين العام للمنظمة، يبين فيها أهمية هذا الكتاب للمسلمين الناطقين بالفرنسية؛ ليعرفوا المصادر الفقهية والأصول العلمية والفكرية التي أدت إلى إنشاء منظمة المؤتمر الإسلامي، والمنظمات الشعبية الإسلامية التي تدور في فلكها، وتساهم في المحافظة على وحدة أمتنا الكبرى.

(*) يؤسفنا أنها انتقلت إلى رحمة الله أثناء جمع هذه الطبعة الرابعة بتاريخ ٢٥/٨/١٩٩٩. وهذا يزيد في أهمية هذا التقديم.

٦ ـ كلمة عن المؤلف بقلم د. نادية عبد الرزاق السنهوري ـ ابنة المؤلف العربية في الطبعة الأولى والثانية

٧ ـ تقديم كتاب «فقه الخلافة» الطبعة العربية الأولى عام ١٩٨٩م للأستاذ الدكتور توفيق محمد الشاوي الذي تولى تحقيق الكتاب، وإضافة التعليقات والحواشي والملاحظات على الكتاب فضلاً عن إيجازه؛ ليكون في نطاق الدراسة القانونية والفقهية المقارنة.

٨ ـ ترجمة مقدمة الأستاذ إدوار لامبير العميد السابق لمدرسة الحقوق الخديوية بالقاهرة، والمشرف على رسالة السنهوري الأولى، وكانت بعنوان «القيود التعاقدية على حرية العمل في القضاء الإنجليزي»، وحصل بها على الدكتوراه في القانون المدني بدرجة الامتياز سنة ١٩٢٥م، ثم أشرف على رسالته الثانية في العلوم السياسية عن «الخلافة وتطورها» التي نقدمها.

وكلا الرسالتين كانت دراسة مقارنة اعتز بها معهد القانون المقارن بجامعة ليون كما سجل في مقدمته.

٩ ـ ترجمة مقدمة السنهوري لكتابه عند نشره في طبعته الأولى باللغة الفرنسية عام ١٩٢٦م.

١٠ ـ ملاحظات للقراء والباحثين.

١١ـ بنود التمهيد مقارنة بصفحات النص الفرنسي.

بين يدي الطبعة الرابعة سنة ٢٠٠٠م

يسرنا أن تصدر هذه الطبعة الرابعة[١] من كتاب « الخلافة وتطورها ؛ لتصبح عصبة أمم شرقية » ، والعالم العربي كله يحتفل بالعيد المئوي للسنهوري. إن عنايتنا بالمقدمات العديدة للطبعات الثلاثة العربية السابقة ومقدمات الطبعتين الفرنسيتين ، ترجع إلى أن هذا الكتاب يمثل في نظر جيلنا الحالي تياراً فكرياً للصحوة الإسلامية في مجال الفكر والسياسة. وهذا التيار يحمل رايته اليوم جيل ناشئ هو في نظرنا جيل «التضامن والوحدة ».

إن الدكتورة نادية السنهوري في مقدمتها للطبعة العربية الأولى والثانية قدمت والدها وكتابه لأجيال ثلاثة : أولها : زملاؤه وأقرانه كانوا و ما زالوا ـ في ذلك الوقت ـ على قيد الحياة. وثانيها : جيل تلاميذه الذين عاصروا دروسه ، وتابعوا جهوده في سبيل تجديد الفقه الإسلامي عن طريق الدراسة المقارنة مع القانون العصري أو ساهموا فيها[٢] ، وهم أكثر عدداً. ثالثهم : هو جيل ناشئ لم يعاصر السنهوري ، ولم يتتلمذ عليه إلا من خلال كتبه وأبحاثه العديدة المنشورة ومنها هذا الكتاب.

هذا الجيل الناشئ هو أول أجيال المستقبل ، ونسميه جيل الصحوة الإسلامية ؛ لأنه يجعل هدفه تحقيق الوحدة الإسلامية تدريجياً ـ كما دعا السنهوري ـ أي في صورة عصرية لا تتعارض مع تعدد الدول القطرية واستقلالها الذي أصبح واقعاً مفروضاً وقائماً لا يمكن تجاهله ـ كما أنها لا تتعارض مع تيار القوميات القطرية أو الإقليمية بشرط ألا تتجاهل الوحدة التاريخية للعالم الإسلامي والأمة العربية ـ ولا تعطل مسيرتها نحو التضامن والتعاون والوحدة.

إننا نعتبر كتاب السنهوري بداية انطلاق نحو المسيرة العلمية والفكرية للعمل الجدي لهذه الوحدة الأممية الإسلامية ـ وهو يبدأ من عقيدة ثابتة بأن مبدأ الوحدة تفرضه عقيدتنا وشريعتنا ، فهو مبدأ موجود وقائم طالما بقيت عقيدة التوحيد ـ بل إن وحدة الأمة الإسلامية حقيقة واقعة ، ولكن هناك عوامل داخلية وخارجية قد أوهنتها أو أضعفتها ؛ لذلك فإن مهمة

---

(١) نشرت الطبعة الأولى والثانية الهيئة العامة للكتاب بمصر عام ١٩٨٩م ـ ١٩٩٣م ، ونشرت الطبعة الثالثة بمعرفة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية التابع لوزارة الأوقاف المصرية في عام ١٩٩٤م ـ ١٩٩٥م.

(٢) نعتبر من أهم نماذج هذه الدراسات المقارنة كتاب «التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي» للفقيه الشهيد عبد القادر عودة الذي نشر في الخمسينات و نعيد نشره ضمن « موسوعة الفقه الجنائي الإسلامي». إن شاء الله في هذا العام.

«جيل الصحوة» هي تدعيمها والدفاع عنها وإعمالها كأساس لنهضة شاملة لجميع شعوبنا، وضمان لمستقبلها السياسي والاقتصادي والحضاري باعتبارها مجموعة شعوب متضامنة، تكون أمة كبرى لها دور بناء في مستقبل الإنسانية وتقدم الحضارة العالمية.

إن جهودنا لإحياء هذا الفكر العلمي والواقعي الذي بدأه السنهوري، وسار في طريق إثرائه وتأكيده كثيرون من رجال العلم والسياسة والعمل الاقتصادي والاجتماعي - لم تقف عند حد نشر هذا الكتاب باللغة العربية - بل إننا سعينا لدى منظمة المؤتمر الإسلامي لكي تعيد نشر النص الفرنسي الأصيل مع إضافة ترجمة المقدمات التي قدمنا بها للنص العربي - وكذلك مقدمة هامة للأمين العام الدكتور: حامد الغابد يشير فيها إلى أنه يعيد نشر النص الفرنسي ليستفيد منه أجيال عديدة من المسلمين الناطقين بالفرنسية[٣] وخاصة في البلاد الإفريقية والآسيوية.

إن هذا الجيل ينظر إلى مشروع السنهوري لتجديد الوحدة الإسلامية وتطويرها لا من خلال كتابه عن الخلافة وكتاباته الأخرى، وإنما من خلال نمو الصحوة الشعبية الإسلامية في كثير من أقطارنا ومن خلال مسيرة تضامن شعوبنا التي تتجاوز الواقع القطري والإقليمي، وتتعامل مع العالم الإسلامي كوحدة متكاملة، سواء كانت تعمل في إطار منظمة المؤتمر الإسلامي أو خارج هذا الإطار الرسمي . . . دون حاجة إلى رفع شعار «الخلافة» الذي يثير مقاومة الجهات التي استفادت من انهيارها، وأغلبها قوى أجنبية معروفة كان لها دور كبير في القضاء عليها؛ لأنها في نظرهم كانت رمزاً لوحدة العالم الإسلامي، ودرعاً يحمي كثيراً من شعوبنا من غزو الدول الاستعمارية.

إن الصحوة الإسلامية قد مكنت شعوبنا من تجاوز مرحلة الرموز والشعارات إلى العمل الشعبي والرسمي اعتماداً على قواها الذاتية، وأصالتها التاريخية لاستعادة شخصيتها الحضارية بنضالها المتواصل.

لذلك فإننا نحيي هذا الجيل المجاهد الذي يعمل من أجل إقامة علاقات نامية ووثيقة بين شعوبنا وأقطارنا التزاماً بمبدأ الوحدة الإسلامية الذي دافع عنه السنهوري بجدارة وإصرار وعزم فتى ناهض في هذا الكتاب الذي نقدم هذه الطبعة الرابعة له.

دكتور توفيق الشاوي   دكتورة نادية السنهوري

---

(٣) سنقدم ترجمتها بعد مقدمات الطبعة العربية.

توضيح

الدكتور توفيق الشاوي

ليس الغرض من هذه الطبعة أن تكون تكراراً للطبعات السابقة ، كما أنه لم يكن الغرض من الجهد الذي بذلناه لترجمة الجزء القانوني من رسالة «السنهوري» التي نشرت بالفرنسية عام ١٩٢٦م مجرد نقلها إلى اللغة العربية كما ظن البعض ، وإنما كان هدفي أنا بالذات إضافة بعض الأفكار والبحوث الفقهية والقانونية انطلاقاً مما قدمه «السنهوري» في شبابه ، وذلك في صورة تعليقات أو حواشي أو فصول إضافية - هدفها إعداده ليكون أكثر اتصالاً بما جد من تطورات - بعد تأليفه - نعتقد أن الكتاب ذاته كان له دور كبير فيها ، وكان لابد من إبراز هذا الدور التاريخي للكتاب .

لقد كان ردي على بعض من سألوني لماذا لم نترجم الجزء التاريخي من الأصل الفرنسي (وهو بعنوان الجزء الثاني الذي كان أكبر حجماً من الجزء القانوني - البند ٢٧١ إلى البند ٥١٧ ومن ص٢٤٨ إلى ص٥٣٥)؟ إن ما يهم هذا الجيل الصاعد هو الأصول الشرعية والفقهية التي تمكننا من تصحيح ما وقع في الماضي من انحراف عن هذه الأصول الفقهية التي نتخذها أساساً لنهضتنا ومسيرتنا في المستقبل .

أما الذين قالوا إنني اتخذت كتاب السنهوري وترجمته إطاراً وأساساً انطلقت منه لعرض آرائي أو أفكاري الشخصية ، فإني أعترف بذلك - لكنني لا أعتذر عنه ولا أعتبره عيباً - طالما أنها آراء وأفكار مكملة لآرائه ، أو محققة أو ناقدة لها ، وداخلة في المشروع الذي بدأه عام ١٩٢٦م على المستوى العلمي والسياسي في عصره ، وكان لابد من تنقيح كتابه الذي لم تتح له فرصة لمراجعته وترجمته بعد نشره في فرنسا ، رغم حرصه على ذلك - كما صرح لي - ، لأنه انشغل بتدريس القوانين المدنية وتقنينها ، وأبحاث الفقه المقارن في نطاقها في حين أنني قد شُغلت بكتابه منذ عام ١٩٤٦م إلى عام ١٩٩٨م ، وجعلت هدفي دراسة الجزء الفقهي والقانوني منه ، وترجمته إلى واقع عملي ومتابعة مشروعه سياسياً

بالمساهمة في مسيرة جيلنا لإنشاء منظمة المؤتمر الإسلامي، ورابطة العالم الإسلامي وكثير من الهيئات والمنظمات الشعبية العاملة في التقريب والتعاون بين شعوب الأمة الإسلامية الكبرى قبل ذلك وبعده على أساس وحدة الأمة وتضامن شعوبها.

خلال هذه الفترة كان كتاب «السنهوري» في نظري إشارة البدء في هذه الحركة الوحدويّة الإسلامية على المستويات الشعبية والحكومية والعلمية والسياسية، لذلك لابد أن نقدره ونعتز به؛ ليكون مرجعاً علمياً ضمن كتب التراث الفقهي والقانوني ـ رغم أنه كتبه وهو في سن العشرين ـ ويظن البعض أنه نسيه بعد ذلك، وإن كنت أخالفهم في ذلك، لأنه إنما اتجه إلى المجال العلمي في الدراسة المقارنة للفقه والشريعة في مجال القوانين المدنية، وإنشاء معهد لذلك تابع للجامعة العربية، لأن تجديد الفقه وفتح باب الاجتهاد هو في نظره من أهم عوامل الوحدة بين المسلمين والتقارب بين شعوبنا.

إن كثيرين ممن تعاونت معهم في المجال السياسي والشعبي تحملوا عبء تنفيذ مقترحاته وأفكاره ومشروعه السياسي، ونجحوا في ذلك إلى حد كبير، وكان عليّ أن أنوب عنهم في القيام بواجب إحياء كتاب «السنهوري» وذكراه.. منذ عام ١٩٤٦م إلى الآن، وخاصة بعد أن سعدت بتشجيع زوجتي ابنته الدكتورة «نادية» ومشاركتها لي في إتمام الترجمة، ويسعدني أن ننشر هذه الطبعة، وقد وصلت أنا إلى أعتاب الشيخوخة(*)، وسأبقى وفياً لذلك إلى نهايتها إن شاء الله...

(*) لم نكن يخطر ببالنا في ذلك الوقت أنها سوف تسبقني إلى لقاء الله رغم أنها كانت أصغر مني سناً، لكنها كانت تعبر دائماً عن تشوقها للقاء والدها ووالدتها ـ رحمهم الله جميعاً.

من مقدمة الطبعة الثالثة العربية

نشرها المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة سنة ١٩٩٢م.

هذا الكتاب الذي يقدمه المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية هو رسالة دكتوراه للأستاذ الدكتور الفقيه عبد الرزاق السنهوري، وهو خير ما كُتب في هذا الموضوع إذ يعرض بعمق وبأصالة مفاهيم الإسلام السياسي عرضاً علمياً دقيقاً موثّقاً بالمصادر العلمية التي تشهد بعلم وأمانة ذلك الفقيه العظيم.

د .محمد إبراهيم الفيومي
أمين عام
المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية .

من تقديم الطبعة الثالثة العربية

للدكتور عبد الصبور مرزوق
نائب رئيس المجلس الأعلى

نشرها المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة سنة ١٩٩٥م.

رحم الله الدكتور السنهوري

فقد كان نعْمَ الترجمان للعطاء الحضاري لتراثنا الفقهي الإسلامي العظيم، وكان نعم الفقيه لعصِره ولكل العصور بما امتلك من فيض المعرفة وشمول الرؤية واتساع آفاقها، والقدرة المتمكنة في تنزيل الأحكام على الواقع.

من المقرر في مفهوم الخلافة أن تكون شاملة لكل المسلمين في كل أنحاء العالم حتى يتحقق بالفعل وعلى أرض الواقع مفهوم «الأمة» التي وصفها القرآن الكريم في آيتين بأنها «واحدة» حين قال: ﴿ وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ ﴾ [المؤمنون: ٥٢][*].

لكن هذا المفهوم يصطدم في عصرنا بواقع التجزئة، وتعدد الولايات والرئاسات والدول. وهنا نرى «السنهوري» ـ رحمة الله عليه ـ لا يقف حبيس النصوص والرؤى الفقهية السابقة؛ بل يعلن رأيه عن ضرورة تفادي صدام الفقه بالواقع فيقول:

«إن هذا المبدأ الذي كان يعني مبدأ وحدة الخلافة والخليفة يجب أن يطبق بشيء من المرونة، وإن الوحدة في صورة دولة مركزية موحدة ليست في نظرنا قاعدة جامدة، وإذا اقتضى التطوير الاجتماعي والسياسي في العالم الإسلامي التعديل في تطبيق هذه النصوص، فيجب ألاّ نتردد في تطوير المبدأ حسب تطور الواقع».

والأمر الذي يجب المحافظة عليه وعدم التفريط فيه هو مبدأ الوحدة، أما «شكلها فهذه مسألة تخضع للظروف».



(*) أما الآية الثانية التي لم يذكرها فهي قوله تعالى في سورة الأنبياء الآية ٩٢: ﴿إن هذه أمتكم أمة واحدة﴾

إن الخلافة الإسلامية ـ كما يقرر الماوردي ـ هي الحصن والحمى للأمة، وهي العين الساهرة على رعاية أحوالها وكفالة احتياجاتها، وصون مصالحها؛ فلا ينبغي أن تتحرك إلا لتحقيق هذه الغايات باستقلالية كاملة، لا تتأثر بأي اعتبار خارج ديار الإسلام، وخارج نطاق السعي لتحقيق مصالح المسلمين في ظل الإسلام، إذ تنبع منها السيادة للأمة الإسلامية.



والمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية إذ يسهم في نشر بعض تراث هذا الفقيه العظيم، فإنما يقدم القول الفصل في الكثير مما امتلأت به الساحة من لَغَط حول حكومة «الخلافة» أمدنية هي أم ثيوقراطية، وحكامها ظلال الله في الأرض أم هم بشر من الناس يحاسبون ويُسألون؟

ثم: أمصادرة هي للحريات أم ستكون ظهيرة لها؟

وقبل هذا كيف تقوم الحكومة بالاقتراع المباشر؟ أم بإنابة أهل الحل والعقد؟

إلى غير ذلك مما يحسمه القاضي السنهوري بحكمه الموضوعي الدقيق العادل ـ يرحمه الله ـ والله من وراء القصد، وهو حسبنا...

د. عبد الصبور مرزوق



من تقديم الطبعة الثانية العربية

نشرتها الهيئة العامة للكتاب سنة ١٩٩٣

لقد كان هدف المؤلف عرض فقه الخلافة كمصدر لأصول الحكم في الإسلام وقواعده التي توجب في نظره الدعوة لإعادة بناء الخلافة في صورة منظمة دولية في حالة تعذر إقامة دولة كبرى موحدة.

وكان هدفنا من نشر الطبعة الأولى للترجمة هو تذكير القراء بأن دعوة السنهوري لم تكن مجرد تفكير فردي، بل كانت تعبيراً عن اجتهاد جماعي أقرته الأمة، ونفذه قادتها وساستها بإقامة منظمات إسلامية عديدة على رأسها منظمة المؤتمر الإسلامي.

وفي هذه الطبعة أضفنا لهذه الأهداف محاولة لاستكشاف مسار الفكرة حتى ترجمت إلى واقع بإنشاء منظمات إسلامية عالمية سياسية وغير سياسية، مهدت لأمتنا طريق التعبير عن وحدتها في الصورة الجديدة الممكنة في عصرنا كما أنها تبرز أهمية مبدأ استقلال الشريعة وسيادتها، وارتباطه بوحدة شريعتنا واستقلالها وحمايتها لشعوبنا من الفرقة والتشتت الذي يمكن أن يؤدي إليه تعدد الدول في أقطارها المختلفة.

دكتور توفيق محمد الشاوي



ترجمـة

مقدمة الطبعة الفرنسية الثانية

نشرتها دار الوفاء عام ١٩٩٢ م

للدكتور « حامد الغابد »

الأمين العام لمنظمة المؤتمر الإسلامي

إن منظمة المؤتمر الإسلامي التي احتفلنا هذا العام بمرور عشرين عاماً على إنشائها هي منظمة دولية « بمقتضى نص المادة الأولى من ميثاقها ».

وهي في نفس الوقت منظمة إسلامية « بمقتضى نص المادة الثانية فقرة أولى من الميثاق ». وصفتها الإسلامية ترتب عليها التزامها بأن يكون من بين أهدافها تأييد كفاح جميع الشعوب الإسلامية التي تدافع عن كرامتها واستقلالها وحقوقها الوطنية والإنسانية. ولذلك فإن مسؤولياتها لا تقف عند تدعيم التعاون بين الدول الأعضاء فيها، وإنما تمتد إلى مشاكل الشعوب والمجتمعات الإسلامية التي تجاهد في سبيل استقلالها، أو تدافع عن كرامتها وحقوقها الإنسانية والوطنية.

وفي مقدمة هذه الشعوب التي التزمت منظمتنا بتدعيم كفاحها شعب فلسطين، وخاصة أن مؤتمر القمة الذي قرر البدء في تأسيس هذه المنظمة - والذي عُقد بمدينة الرباط بالمغرب الأقصى في ١٢ رجب ١٣٨٩ هـ الموافق لـ ٢٥ سبتمبر ١٩٦٩م - إنما عُقد عقب محاولة إحراق المسجد الأقصى المبارك التي وقعت يوم ٢١ أوت (أغسطس) ١٩٦٩م، ولذلك فإن البيان الصادر عقب هذه القمة قد أعلن أن العدوان على المسجد الأقصى المبارك قد أثار غضباً قوياً لدى المسلمين في جميع أنحاء العالم، وأن هذه الشعوب وحكوماتها الممثلة في منظمة المؤتمر الإسلامي تعلن أن الخطر الذي يهدد المقدسات الإسلامية بالقدس الشريف لا يمكن مقاومته إلا بعودة المدينة إلى وضعها قبل شهر يونيو عام ١٩٦٧م، والذي تأكد ببقائها عربية مدة ١٣٠٠ سنة من التاريخ الإسلامي.

إن ميثاق منظمة المؤتمر الإسلامي الذي أقره المؤتمر الإسلامي لوزراء خارجية الدول الأعضاء - الذي عُقد في جدة من ١٤ - ١٨ محرم ١٣٩٢ هـ المقابل ٢٩ فبراير - ٤ مارس ١٩٧٢م - قد سُجِّل في منظمة الأمم المتحدة بتاريخ أول فبراير ١٩٧٢م.

وطبقاً للفقرة الأولى (ب) من المادة الثانية من هذا الميثاق، فإن التضامن بين الدول الإسلامية يقوم على أساس المساواة الكاملة بينها واحترام استقلال كل منها، وهذا يؤكد الطابع الدولي للمنظمة بكل وضوح.

إن هذا النص هو أول وثيقة تاريخية تقيم علاقات تضامن بين دول إسلامية متعددة على أساس المساواة بينها، واعتبر بحق في ذلك العصر استجابة لدعوة التضامن الإسلامي التي وجهها الملك «فيصل بن عبد العزيز» إلى رؤساء الدول الإسلامية في خطابه التاريخي في موسم الحج عام ١٣٨٤هـ (١٩٦٥م).

إن مبدأ التضامن الإسلامي هو من المبادئ الأساسية للشريعة الإسلامية، وهو نتيجة لمبدأ وحدة الأمة الذي قرره القرآن الكريم الذي كان أساس نظم حكومات الخلافة في جميع العصور.

ومع ذلك يجب أن نُشير إلى أنه في جميع عصور دول الخلافة، فإن التضامن الإسلامي كان يطبق على الأفراد والجماعات، ولكنه لم يكن سارياً فعلياً على مستوى الدول ولا بشأن علاقات الدول الإسلامية المختلفة فيما بينها، وذلك بسبب مبدأ الوحدة الذي كان يعني وحدة الدولة الإسلامية العظمى، وهي دولة الخلافة التي كانت تمثل وحدة الأمة في مختلف عصور تاريخنا الإسلامي.

إن هذا المبدأ كان مفهوماً على أنه يربط وحدة الأمة بوحدة دولة الخلافة العظمى، وكان ذلك يعني عدم اعتراف هذه الدولة العظمى بالدول الإسلامية الأخرى باعتبارها منشقة عليها.

لقد وُجد في تاريخنا الإسلامي في بعض العصور دول إسلامية مستقلة عن دولة الخلافة، ومع ذلك فإن هذه الدول لم تكن توجد بينها وبين دولة الخلافة علاقات تعاون سلمي على أساس المساواة بينها وبين دولة الخلافة العظمى، لأن ذلك كان يقتضي الاعتراف بانفصالها وتهديداً لمبدأ وحدة الأمة الإسلامية الذي كان يعني في نظرهم وحدة دولة الخلافة، وبذلك كانت دولة الخلافة العظمى هي الممثل الوحيد لوحدة الأمة، وكانت تتمتع بنفوذ أدبي وديني بل وسياسي على شعوب الدول الإسلامية، بما فيها الشعوب التي كانت خاضعة لدولة منفصلة أو مستقلة.

استناداً إلى هذا المبدأ فإن دولة الخلافة العثمانية حافظت على هذا النفوذ الديني والأدبي على جميع شعوب الأمة الإسلامية بما فيها تلك التي خضعت لاحتلال دولة أجنبية استعمارية أوروبية في عصور الاستعمار التقليدي، وهذا النفوذ كان يعطي لدولة الخلافة قيمة خاصة استفادت منها الدولة العثمانية في صراعها مع الدول الأوروبية حتى في عصور ضعفها.

إن علاقات الشعوب الإسلامية التي خضعت للاستعمار الأجنبي مع دولة الخلافة العثمانية كانت نتيجة مبدأ وحدة الأمة الإسلامية، وتضامن المسلمين في جميع أنحاء العالم سواءً كانوا أفراداً أو جماعات أو شعوباً رغم اختلاف دولهم وأوضاعهم السياسية.

إن هذا التضامن كان هو أساس الارتباط بين المسلمين جميعاً، سواء كانوا أفراداً أو جماعات أو شعوباً مع دولة الخلافة، رغم خروج كثير منها عن السلطة السياسية لهذه الدولة بسبب الاحتلال الاستعماري الأوروبي لها، ذلك أن الاستعمار هو الذي قطع التبعية السياسية لبعض الشعوب الإسلامية «التي احتلتها الدول الأوروبية» مع دولة الخلافة في عصور ضعفها..

في عصرنا الحاضر، فإن أغلب الشعوب الإسلامية قد نجحت في تحقيق استقلالها وسيادتها بفضل كفاحها الوطني الذي مكنها من التحرر من الاستعمار الأجنبي، وقد تمّ ذلك في الوقت الذي انهارت فيه دولة الخلافة.

إن انهيار الدولة العثمانية بسبب هزيمتها في الحرب العالمية الأولى قد أحدث فراغاً كبيراً في النظام السياسي للعالم الإسلامي، وكان على الدول القطرية المستقلة أن تواجه هذا الفراغ الناتج عن انهيار دولة الخلافة التي كانت تمثل وحدة الأمة الإسلامية والتضامن بين المسلمين.

لقد كان من واجب زعماء الشعوب الإسلامية وقادتها البحث عن صيغة عصرية لإيجاد مؤسسة يمكن أن تحل محل دولة الخلافة العظمى في توثيق عرى التضامن التي تحمي وحدة الأمة.

وفي نفس الوقت كان قادة هذه الدول المتعددة ورؤساؤها والمسؤولون فيها يمثلون حركات وطنية تعمل لتدعيم استقلال كل منها وسيادتها الوطنية، وكان هذا هو الهدف الأول للجيل الأول في كل الدول الناشئة فيما بين الحربين العالميتين، ومع ذلك كان هناك مَن يبحث عن صورة قانونية شرعية وسياسية لسد الفراغ الناشئ عن غياب دولة الخلافة.

كثير من هؤلاء الباحثين والمفكرين والكُتَّاب كانوا يعتقدون أن الوسيلة الوحيدة هي إعادة بناء دولة عظمى أو إمبراطورية موحدة يرأسها الخليفة ، بل إن كثيراً من هؤلاء رشحوا أشخاصاً يعتقدون أنهم يصلحون لهذه الخلافة قبل وجود هذه الدولة الكبرى .

ومع ذلك ، فإن هناك مَن أتاحت له عبقريته أن يرسم خطة تدريجية يمكن بها المحافظة على التضامن الإسلامي ، دون إثارة المعارضة التي تبديها الدول الاستعمارية ، وتحول دون إعادة بناء دولة إسلامية عظمى موحدة .

إنه دعا إلى إنشاء منظمة دولية تمثل الدول الإسلامية المستقلة المتعددة ، وأطلق عليها اسم «عصبة الأمم الشرقية» وهذا المؤلف العبقري كان هو أستاذ الجيل في القانون الحديث في مصر وفي العالم العربي كله وهو المرحوم الدكتور «عبد الرزاق السنهوري» الذي ضمن هذه الفكرة في كتابه عن الخلافة التي رأينا نشر الطبعة الثانية منه كما صدرت في عام ١٩٢٦م

إن الفكرة التي دعا إليها « السنهوري » يمكن القول بأنها تحققت بإنشاء منظمة المؤتمر الإسلامي ، رغم أنها لم تقم إلا بعد وفاته .

إننا رأينا أنه من الضروري إعادة نشر هذا الكتاب القيّم باللغة الفرنسية الذي صدرت به طبعته الأولى عام ١٩٢٦م ، بعد أن نُشرت ترجمته العربية في العام الماضي في مصر ، ليعرف قراء الفرنسية أن منظمة المؤتمر الإسلامي لم تكن ثمرة ظروف سياسية أو اعتبارات إقليمية أو دولية كما يظن بعض الكُتَّاب ، بل كانت استجابةً وتحقيقاً عملياً ضرورياً لحاجة الشعوب الإسلامية إلى منظمة تدعم التضامن فيما بين المسلمين ، ومؤسسة تتفق مع الواقع العالمي المعاصر للمحافظة على وحدة المسلمين والتعاون بين دولهم .

إن الأمة الإسلامية تعتز بأنها أنجبت هذا العبقري الذي استطاع أن يقدم لها صيغة عصرية لمنظمة دولية تحل محل دولة الخلافة العظمى التي شهد انهيارها في عصره عندما كان يدرس في جامعة ليون بفرنسا .

إن انهيار الدولة العثمانية جعله يسارع إلى إعداد هذا البحث الفذ بعنوان «الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية» ليكون بداية لخطة عملية تدريجية لإعادة وحدة الدولة الإسلامية .

إن المقدمات التي تصدرت الطبعة العربية لهذا الكتاب قد أشارت إلى دور مؤلفه في مشروع إنشاء منظمة المؤتمر الإسلامي ، ولذلك فإننا قد حرصنا على ترجمة هذه المقدمات إلى اللغة الفرنسية وإضافتها إلى النسخة الفرنسية الأصلية في هذه الطبعة الثانية لإبراز أهمية هذه النظرية من الناحية العملية .

إن هذا الكتاب تظهر أهميته في أنه لم يكتف بعرض أصول النظام السياسي لدولة الخلافة في مختلف عصور تاريخنا معتمداً على المقارنة بين ما استنبطه من أحكام عهد الخلفاء الراشدين قصيرة الأمد، والتطورات التي أحدثتها نظم الدول الإسلامية العظمى التالية لها في عهد الأمويين والعباسيين ثم العثمانيين، والتي انتهت بانهيار هذه الخلافة العثمانية، بل إن دراسة هذه التطورات قد مكنته من اقتراح خطة عصرية جديدة تقوم على التمييز بين وحدة دولة الخلافة العظمى (التي انهارت) ووحدة الأمة الباقية التي يجب المحافظة عليها بإقامة علاقات تعاون بين الدول المتعددة على أساس المساواة فيما بينها واستقلال كل منها، والتضامن فيما بينها في إطار منظمة دولية إسلامية تحل محل الدولة العظمى التي انهارت في القيام بتدعيم وحدة المسلمين في جميع أنحاء العالم وتضامنهم.

وهكذا فإن تضامن المسلمين في جميع أنحاء العالم تمثله الآن منظمة إسلامية على المستوى الدولي تساهم في التقدم العالمي نحو التعاون السلمي والتضامن الإنساني.

وختاماً لهذا التقديم، سأكتفي بنقل فقرة من مقالة كتبها «السنهوري» الشاب يبين فيها أهداف عصبة الأمم الشرقية التي دعا لإنشائها في خاتمة رسالته:

« إننا نريد أن تجتمع الدول الشرقية (الإسلامية) في منظمة هدفها أن تحقق لهذه الدول أمنها الداخلي والخارجي، وذلك بالتعاون مع المنظمة العالمية في جنيف على الأسس الآتية التي أوضحناها:

١ ـ عصبة الأمم الشرقية (الإسلامية) مثل المنظمة العالمية هدفها السلم والتعاون بين الأمم المشاركة فيها على نفس الأسس وهي: التحكيم والتعاون المتبادل والأمن المشترك.. الخ.

٢ ـ على عكس المنظمة العالمية (في جنيف في ذلك الوقت) فإن منظمتنا لن تكون عالمية؛ لأن نطاقها أضيق من ذلك، فلا تضم إلا الدول الشرقية (الإسلامية) المستقلة، لكن الضمانات التي توفرها ستكون أقوى.. فيجب أن يكون التحكيم إجبارياً دائماً، وتكون المعاونة لرد العدوان فورية والتعاون سيكون أكثر فائدة، لأنه سيكون بين شعوب لها تاريخ مشترك وحضارة واحدة»..

فضلاً عن ذلك فإن بيان مكة المكرمة (في ٩ ـ ١٢ ربيع الأول ١٤٠١هـ المقابل ٢٥ ـ ٢٨ يناير ١٩٨١م) يحدد أهداف منظمة المؤتمر الإسلامي كما يلي:

« إننا مصممون على السير إلى الأمام لتدعيم التضامن بين دولنا، وتجاوز كل ما من

شأنه أن يثير الخلافات أو يفرق بيننا ، وذلك بتسوية كل الخلافات التي تنشأ بيننا بوسائل سلمية وبالتفاهم والاتحاد على أساس مبادئ العدالة والتسامح التي قررها القرآن الكريم والسنة المطهرة ، والتي هي المرجع الدائم لتسوية جميع الخلافات .

وهكذا تسير إلى الأمام أمتنا الإسلامية بعزم ثابت ونواصل العمل على أن تكون منظمة المؤتمر الإسلامي تجسيداً للمبادئ التي أقامها مؤسسوها من أجلها على أساس مبادئ الإسلام الخالدة » .

لابنته المرحومة

الدكتورة نادية عبد الرزاق السنهوري

في تقديمها الطبعة العربية الأولى والثانية

١ - إلى الجمهور الواسع العريض

في مقدمة الأستاذ «إدوار لامبير» لهذه الرسالة عندما نشرت باللغة الفرنسية قال: « إن السنهوري أثبت أنه يستطيع أن يكتب للجمهور الواسع العريض - وليس فقط للمختصين في علم القانون أو علم الاجتماع التشريعي - لا أقصد فقط جمهور أبناء وطنه وإنما أقصد كذلك جمهور الأوروبيين، لكن جمهور أبناء وطنه (العربي) لن يصل إليه هذا الكتاب إلا بترجمته إلى اللغة العربية. . » هذه الإشارة من الأستاذ الفرنسي هي التي أقنعتني بأن أسارع إلى مشاركة زوجي في ترجمة «الخلافة» رغم أنني لست من المتخصصين في القانون أو التشريع، وقد وجدت في ذلك متعة وفائدة كبرى تؤيد ما قاله الأستاذ لامبير.

لم أقرأ كتاب «الخلافة» بعقلية المتخصصين، بل قرأته وشاركت في ترجمته باعتباري من الجمهور الذي أشار له الأستاذ لامبير - فتأكد لي أن مؤلفه قد نجح في أن يكسب إلى جانبه جمهور الأوروبيين وغيرهم من المعادين للخلافة، وكذلك جمهور العرب والمسلمين المتحمسين لها في نفس الوقت، رغم ما بين الجمهورين من تباين في الاتجاه وتعارض في المواقف السياسية، بل والأهداف القومية كذلك - وسبب نجاحه أنه عرض نظريته بمنطق علمي بحت وأسلوب قانوني مجرد - دون التجاء إلى الأساليب الخطابية، ولا العبارات العاطفية أو الغوغائية التي إن أرضت أحد الجمهورين، فلا بد أن تثير الجمهور الآخر. .

لابد أن نعتذر للقراء لتأخيرنا في تقديم الكتاب لجمهورنا العربي أكثر من ستين عاماً بعد تأليفه، ونشره باللغة الفرنسية - ومن حسن الحظ أن هذا التأخير في الترجمة لم يؤخر وصول الفكرة ذاتها لمن يهمهم الأمر - فإن واقعنا السياسي والظروف العالمية والإقليمية أوصلتها إلينا، ودفعت شعوبنا وقادتنا إلى السير في الاتجاه الذي دعاهم إليه السنهوري وكتابه. بإنشاء « منظمة المؤتمر الإسلامي » وما تفرع عنها أو يدور في فلكها من منظمات شعبية.

وقد كنا نتمنى لو قدم لنا مؤلف الرسالة رأيه في هذه المنظمة وصلتها بالاقتراح الذي دعا إليه، ومدى أمله في أن تؤدي الدور الذي رسمه لها، لولا أنها لم تنشأ إلا بعد أن توقفت يده عن الكتابة بسبب مرض الموت الذي أودى بحياته رحمه الله - لكننا استطعنا أن نرجع إلى أوراقه الشخصية التي نشرناها - وقرأنا ما كتبه لنفسه في خلوته أثناء اشتغاله بإعداد هذه الرسالة، أو قبل ذلك مما لم يستطع أن يعبر عنه في رسالته (حتى لا يتهم بالعاطفة أو الخروج عن الموضوعية) فوجدنا أنه سجل في مذكرته بتاريخ (٢٣ - ١ - ١٩٢٢م) قوله: « كنت أحلم صغيراً بالجامعة الإسلامية وكنت أتعشقها - ولم تكن أمامي إلا رمزاً لحقيقة مبهمة خالية من كل تحديد ووضوح، أما الآن فأراها في صورة أخرى أقل إبهاماً وأكثر تحديداً، على أن دون تحديدها كافياً سنين من التجارب والدراسة أرجو أن أجتازها . . ».

ثم إنه كان يتابع أخبار الحرب التي شنتها دول الاستعمار على بلادنا، ويتألم لما يصيب «المسلمين» من كوارثها، وكانت أول أبيات شعر عثرنا عليها ذكر لنا أنه كتبها عام ١٩١٦م، وهو (طالب بمدرسة الحقوق) ونصها:

أأرضى أن أنام على فراشٍ	ونوم المسلمين على القتاد
وأهنأ في النعيم برغد عيشٍ	وقومي شتتوا في كل واد
فلا نعمت نفوس في صفاء	إذا نسيت نفوساً في الصفاد

وفي (٣٠/ ١٢/ ١٩١٨م) قرب نهاية الحرب العالمية سجل في مذكراته تعاطفه مع الدولة العثمانية في مقاومتها للهجمات الأوروبية الاستعمارية فقال: « أقرأ الآن تاريخ أوربا في القرن التاسع عشر، ومقاومة الدول الأوربية لتركيا واقتناصها ممتلكاتها واحدة بعد أخرى، وفرضها عليها شروط الغالب سواء كانت غالبة أو مغلوبة، وما أظهرته أوروبا من التعصب والجور، وما استحلته من ضروب الخيانة والغدر . . ».

إن السنهوري كان يؤمن بالوحدة الإسلامية، وكان يدعو الجميع إلى تدعيم الفكرة وتطويرها، لكي تناسب ضرورات الواقع - وتصحيح مسيرتها لكي تسير على خطة علمية وواقعية عصرية، حتى تنمو وتحقق أهدافها. كما حرص في إحدى مذكراته بتاريخ (١٩/ ١٠/ ١٩١٨م) على توجيه دعوته للشباب للمشاركة في مسؤولية نهضة هذه الأمة من كبوتها وخروجها من محنتها وتحقيق وحدتها، فقال:

«أريد أن يفهم كل شاب أنه يحمل بعضاً من المسؤولية في سقوط أمته إن سقطت، ولا يكتفي بالتأفف والتحسر، وإذا اتفقت الأيدي العاملة وعملت بثبات وإخلاص حق لنا أن نؤمل جني ثمار مجهوداتنا، ولو بعد طويل من الزمن» . .

إنه عندما كان يعد رسالته عن إعادة بناء «الخلافة» كان يذكّر شباب أمته وجماهيرها بأنها ليست رسالته وحده، بل هي رسالة جيله والأجيال التالية، هي رسالة الأمة بجميع أجيالها في الماضي والحاضر والمستقبل، ورسالة الشباب بصفة خاصة في جميع العصور والأجيال . . !!

٢ ـ إلى الشباب

في نظري إن الشباب هم أول من يهمهم قراءة هذا الكتاب لسبب واضح: هو أن مؤلفه كتبه، وهو شاب في العشرينات من عمره، وقدمه رسالة لجامعة فرنسية، وهو يطلب العلم فيها ليحصل بها على شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية . .

فعلى شبابنا الذين يقرؤون هذا الكتاب أن يذكروا أن كاتبه واحد منهم ـ وأنهم هم المسؤولون أولاً وأخيراً عن متابعة هذه «الرسالة» التي قدمها السنهوري لجامعة ليون وللعالم كله دفاعاً عن وحدة أمتهم وشريعتها ومجدها ومستقبلها . .

إنني سعدت بكل جهد بذلته للمساهمة في ترجمة هذه الرسالة ونشرها بالعربية لأنني كنت أرى في صفحاتها صورة لأبي لم أرها قط في حياته، رغم أنني كنت أقرب الناس إليه ـ وهي صورته طالباً شاباً مغترباً ـ يعيش في فرنسا التي تحيط الشباب بأصناف مغرية من الغواية والفتنة. بعد أن أتم رسالة الدكتوراه في موضوع من موضوعات القانون المدني (متعلق بالقضاء الإنجليزي) وحصل بها على شهادة الدكتوراه في القانون التي بعث من أجلها بتفوق نادر أشاد به الأستاذ لامبير في مقدمته ـ لم يقنع بذلك لأنه كان يتألم للجرح العميق الذي أصاب كرامة أمته وهيبتها ووحدتها نتيجة قرار إلغاء الخلافة الذي فرضه على حكومة تركيا أعداؤها المتصرون عليها، ليكون إقراراً منها بعجزها عن حماية الأقطار العربية وغير العربية التي كانت توحدها وتدافع عنها، وقد احتلها الحلفاء ومزقها الاستعمار ووزع شعوبها وأقطارها غنائم للإمبراطوريات الأوروبية المنتصرة.

لقد كان شعوره بألم أمته لتمزيق وحدتها وسيطرة الاستعمار على أقطارها يؤرقه، فما كان منه وهو شاب إلا أن نهض بحماس منقطع النظير لكي يُعد رسالة عن الخلافة لا يطلبها منه أحد، ولا تفيده في مستقبله الوظيفي كأستاذ في الجامعة، وأكثر من ذلك كان

يعرف أنه يُقدم على مخاطرة قد لا ترضي أساتذته الفرنسيين الذين كرموه، وأشادوا بجهده وعبقريته في الرسالة الأولى التي حصل بها فعلاً على شهادة الدكتوراه في القانون، بدليل أن أستاذه لامبير نصحه مراراً بألاّ يورط نفسه في بحث هذا الموضوع «المعقد» الذي يثير عليه أحقاد القوى الاستعمارية وأذنابها في الجامعة وغيرها، لكنه رغم ذلك أبدى عناداً أدهش أستاذه، وأصرّ على إعداد هذه الرسالة وتقديمها ليحصل بها على دكتوراه ثانية في العلوم السياسية متحدياً الحملة العدائية في أوروبا ضد «الخلافة» وكل ما يتصل بها، والتي مازال كثير من كتّابنا ومفكرينا يخشونها حتى إن بعضهم يتفادى، ذكر كلمة «الخلافة» حتى الآن.

إن عناد الشباب وطموحه المثالي وحماسه هو الذي دفع أبي إلى أن يساهم في جهاد أمته للخروج من محنة التجزئة والسيطرة الاستعمارية، ويفكر في مستقبلها، فيهديه التفكير إلى أن يرسم طريقاً جديداً وخطة عملية للمحافظة على وحدة الأمة في صورة منظمات دولية لا دولة كبرى موحدة، لكي تتفادى بها شراسة الهجمة الاستعمارية، وعداوة أوروبا لدولة الإسلام الكبرى الموحدة التي حاربوها، وقضوا على هيبتها ومزقوا وحدتها. .

إنني أدعو كل شاب وكل فتاة من أي جيل من الأجيال لكي يتصور سعادته عندما يرى نفسه في فترة من الفترات، وهو يعيش مع شباب أبيه قبل أن يتزوج وقبل أن يُنجب، ويراه - كما رأيت أبي - شاباً عصامياً عبقرياً يفكر في مستقبل أمته، ويوجه فكره وجهده وأيامه ولياليه ليقدم لها بحثاً عن الطريقة العصرية التي تمكنها من المحافظة على وحدتها رغم ما فرضته عليها الظروف من تجزئة شعوبها وتعدد دولها واحتلال كثير من أقطارها.

إن كل فقرة من فقرات هذا الكتاب كانت ترسم لي صورة أبي الشاب الطالب المغترب، وهو يقضي الساعات الطويلة في المكتبات ليقرأ المراجع العربية والأجنبية العديدة - التي تدل عليها هوامش الكتاب - ويسجل كل ما يراه في نظره دليلاً على أصالة أمجاد تاريخنا، وسمو شريعتنا والأمل في مستقبلنا، ويرسم على ضوء ذلك الطريق الذي يجب أن يسير فيه الشباب (قبل الشيوخ) لنهضة الأمة من كبوتها واستعادة حريتها ووحدتها ومكانتها الدولية ودورها الحضاري في مستقبل العالم رغم أنه كان لدينا شيوخ قانعون ممن أشار لهم شاعرنا بقوله:

شيوخ قنع لا خير فيهم وبورك في الشباب الطامحينا

إنني أقدم مؤلف هذا الكتاب للشباب قبل غيرهم - لأنه واحد منهم، ينتسب إليهم وينتسبون إليه قبل أن أنتسب أنا إليه - إنهم سيرون فيه طالباً مؤمناً مسلماً - شاباً مكافحاً مثلهم

يعبر عن آلام أمته وآمالها، ويفكر في نهضتها ووحدتها ومستقبلها بنفس الشجاعة والحماس الذي يملأ نفوس الشباب المجاهد في جميع أقطارنا. إن الشباب هم أقدر على فهم رسالته، وأسرع لتقدير أفكاره من سواهم من أقران المؤلف أو تلاميذه الذين يرون فيه أستاذ الجيل وشيخ الحقوقيين ورائد التقنين والتشريع في العالم العربي - ولم يعرفوا شبابه وطموحه كطالب عصامي ناشئ - ومهما قدمنا لهم هذه الصورة الفتية النقية فإنني أخشى أن صورة أستاذ الأساتذة أو كبير القضاة والعميد والوزير سوف تحجبها عنهم - أما شبابه فسوف يرونه في هذه الرسالة طالباً شاباً مثلهم، أوقد الله في ذهنه شرارة العبقرية المبكرة في سن العشرين، ووهبه شجاعة جيل كامل وطموح أمة حية عريقة ناهضة خالدة، يعتز شبابها بتاريخها ويثق في مستقبلها..

٣ - إلى الأجيال الثلاثة

إن التأخير في نشر الترجمة العربية يفرض عليَّ أن أقدم مؤلفها لجمهور القراء من أعمار متفاوتة ومن أجيال عديدة: جيل المؤلف الذي شهد نهاية الحرب العالمية الأولى، وما زال كثير منهم يتابعون نشاطهم في كثير من مراكز الفكر والتوجيه في مجتمعنا العربي والإسلامي - وجيلنا من أبنائهم وتلاميذهم الذين عاصروا نهاية الحرب العالمية الثانية - والجيل الثالث من أبنائنا ومَن يأتي بعدهم من أجيال المستقبل.

إن أبي درس فقه «الخلافة» ودافع عنه ودعا لتجديده وتطويره والاعتزاز به ليربط بين كفاح هذه الأجيال وكفاح جميع أجيال الأمة الإسلامية منذ وجودها، وكفاح أجيال المستقبل ونضالها المتصل من أجل مبدأ أصيل هو مبدأ الوحدة الإسلامية الذي يعني استقلال أمتنا ومجدها وقوتها، وهو الذي يمكنها من القيام بدورها البنّاء في الوحدة الإنسانية.

إنه رأى أن أمتنا حملت مشعل الحضارة الإنسانية، وتولت زعامتها وقيادتها قروناً عديدة عندما كانت أوروبا في ظلام عصورها الوسطى الإقطاعية والاستبدادية، وعلينا أن نُعيد لها مكانتها بين أمم العالم لتستأنف دورها القيادي في ميدان الحضارة والثقافة والصناعة والعلم، وإن ذلك يوجب علينا الدفاع عن وحدتها..

ثم إن خطته لإعادة بناء الخلافة لم تقتصر على إنشاء منظمة دولية سياسية لكي تسترد أمتنا المكان الذي تستحقه في المجال الدولي، بل دعا لإنشاء منظمات «دينية» وشعبية تسعى إلى نهضة ثقافية واجتماعية شاملة تمكنها من أداء رسالتها الحضارية في ميدان العلم والثقافة والتقدم في جميع الميادين.

٤ - إلى جيل المؤلف

إن جيل المؤلف قد شهد فزع أمتنا وشعوبنا لانهيار الخلافة العثمانية وما ترتب عليه من مآسٍ تمثلت في سقوط الأقطار العربية والشعوب الإسلامية واحداً بعد الآخر تحت سيطرة الإمبراطوريات الأوروبية الاستعمارية، وقد وصف شاعرنا الكبير أحمد شوقي آلام الشعوب الإسلامية وحزنها على انهيار الخلافة في قصيدته الشهيرة التي يرثي فيها «الخلافة» (الحرة الموءودة) بقوله:

ضجَّت عليك مآذنٌ ومنابرُ	وبكت عليك ممالك ونواح
الهند والهة ومصر حزينة	تبكي عليك بمدمع سحاح
والشام تسأل والعراق وفارس	أمحا من الأرض الخلافة ماحِ
يا للرجال لحرة موءودة	قتلت بغير جريرة وجناحِ

بالنسبة لهذا الجيل الذي شهد سقوط الخلافة وما ترتب عليه من الهلع والفزع الذي دفع البعض إلى اليأس والاستسلام، فإن هذا الكتاب يُعبِّر عن فكر الرعيل الأول من الذين تغلبوا على عوامل اليأس والهزيمة، وصمموا على مواصلة الكفاح من أجل وحدة أمتنا. وكان هدف أبي من رسالته أن يرسم خطة هذا الكفاح بالأساليب التي تناسب العصر، وأن يكون كتابه نوراً يضيء أمام جيله طريق الأمل والثقة في نفسه ومستقبله؛ لأنه عرض فقه الخلافة باعتباره علماً وشرعاً وفقهاً يبقى رغم زوال الدول وتغيرها، فليست الدولة العثمانية أول دولة تنهار، فقد انهارت قبلها ـ وستنهار بعدها ـ دول أخرى، لكن المهم أن تبقى الأمة الإسلامية، وأن تحافظ على وحدتها وذاتيتها وقدرتها على أن تبني في مستقبلها مجداً جديراً بأمجادها السابقة، وأن تقيم نظاماً عصرياً، يقوم مقام الدولة التي انهارت ويحمل رسالتها بعد زوالها، فالخلافة ليست نظاماً سياسياً ونظرية فقهية فحسب، بل هي سنَّة كونية لتتابع الأجيال يعني استمرار الحياة وتجددها بصمود الشعوب وتوالي الأجيال.

٥ - جيلنا - جيل المنظمات الإسلامية الدولية والشعبية

إن جيلنا الذي شهد نهاية الحرب العالمية الثانية قد استفاد من هذا الدرس: ففي الوقت الذي تحمّل فيه كل قطر من أقطاره أعباء الكفاح الوطني من أجل الاستقلال الذي بدأه جيل المؤلف في جميع أنحاء العالم العربي والإسلامي، كانت منطقتنا العربية أول منطقة في العالم تنشئ منظمة إقليمية تحمل اسم «الجامعة العربية» في عام ١٩٤٥م قبل إنشاء

منظمة الأمم المتحدة ذاتها (ولم يسبقها إلا منظمة الدول الأمريكية)، وكان هدف هذه الجامعة العربية تنمية التعاون بين الدول المستقلة الأعضاء فيها، ودعم كفاح الشعوب التي مازالت تكافح من أجل تحرير بلادها من الاستعمار، وفي مقدمتها شعب فلسطين.

ليس هنا مجال البحث في مدى نجاح هذه الجامعة العربية في تحقيق أهدافها، لكن الدول المشاركة فيها هي التي دعت بعد ذلك لإنشاء منظمة أوسع نطاقاً تضم جميع دول العالم الإسلامي العربية وغير العربية في عام ١٩٦٩م، وهي التي تحمل الآن اسم منظمة المؤتمر الإسلامي مما يؤكد أنها اعتبرتها نمواً طبيعياً للجامعة العربية خصوصاً، وأن السبب المباشر الذي دفعهم لإنشائها هو نفس السبب الذي أنشئت من أجله الجامعة العربية، وهو الدفاع عن فلسطين والمسجد الأقصى بعد الحريق الذي دبّر له في ذلك العام. ولقد تفرعت عن هذه المنظمة الإسلامية مؤسسات ومنظمات حكومية وشعبية متخصصة للتعاون والتقارب بين الدول والشعوب العربية والإسلامية في مجال الثقافة والعلوم والاقتصاد والإعلام والسياسة، كما أنها تسعى في نفس الوقت إلى مساندة شعوبنا المناضلة والمضطهدة في كفاحها من أجل التحرر، وفي مقدمتها شعب فلسطين...

وبذلك يكون جيلنا قد وضع الأساس لتنفيذ خطة المؤلف التي دعت إلى إنشاء منظمات دولية تحل محل الخلافة، ولذلك يحق للبعض منا أن يعتبره أباً لمنظمة المؤتمر الإسلامي، كما كان أباً للتقنينات المدنية العصرية في البلاد العربية..

٦ - إلى أجيال المستقبل

بعد أن حقق جيلنا الاستقلال الوطني في أقطار كثيرة في عالمنا الإسلامي؛ فإنه يذكر الأجيال التالية بأن كفاحه في سبيل الاستقلال لم يكن إلا مرحلة من مراحل كفاحه من أجل وحدة شعوبنا وتضامنها - سواء في إطار الجامعة العربية أو المنظمة الإسلامية - إنه بذلك يدعو الجيل الثالث للاعتزاز بكفاح أسلافه من ناحية، ومتابعة هذا الكفاح من ناحية أخرى من أجل تحقيق الأهداف السامية للخطة التي رسمها مؤلف كتاب «الخلافة»، لأن هذا الكتاب لم يكن مجرد بحث علمي نظري، بل كان خطة عمل بنّاء وكفاح طويل تشارك فيه أجيال عديدة، وقد يكون في حاجة لتحقيق أهدافه إلى أجيال أخرى جديدة من أبناء هذا العالم الإسلامي الناهض إذا كانوا يريدون السير - كما أراد المؤلف - على أساس خطة علمية وقاعدة نظرية عميقة الجذور في تاريخهم وشريعتهم..

من أجل هذه الأجيال الجديدة حرصنا على أن يكون النص العربي في صورة تناسب أجيال المستقبل من أبنائنا وأحفادنا، لهذا، تعمدنا إضافة المصطلحات الشائعة إلى جانب

المصطلحات التاريخية (التي حافظ عليها المؤلف ليجعل كتابه صورة صادقة للفقه الإسلامي) ـ فقد وضعنا إلى جانب كلمة «الخلافة» كلمة الحكومة أو الدولة، وإلى جانب كلمة الخليفة أو ولي الأمر أو الإمام كلمة الرئيس كما استخدمنا إلى جانب «اختيار الخليفة بالبيعة الحرة والشورى» كلمة «انتخاب الرئيس». . وهكذا.

بذلك جعلنا الكتاب في صورة نظرية تكون إطاراً لجهاد الأجيال الجديدة التي سوف تحمل المسؤولية لإتمام بناء الوحدة الإسلامية، لأنها في أشد الحاجة لهذه النظرية، ليكون عملها إتماماً لما بدأه أسلافهم في الجيلين السابقين ومَن سبقوهم، ولكي يكون عمل هذه الأجيال الجديدة امتداداً لما قام به المسلمون في جميع العصور السابقة حتى يصلوا إلى ما حققته تلك الأجيال من تفوق ومجد وعزة. .

ها هو ذا السنهوري، يقدم لأجيال المستقبل بحثاً علمياً موضوعياً شهد له علماء أوروبا، واعتز به أكبر معاهد القانون المقارن في الغرب رغم أنه يحمل اسم الخلافة التي مازال البعض منهم يخشونها، لأن موضوعه هو مبادئ الفقه الإسلامي المستمدة من مصادر شريعتنا الخالدة، ليؤكد للعالم أن مسيرة أمتنا ليست مجرد تاريخ سياسي أو ردود فعل ارتجالية للعدوان الأجنبي والاحتلال الاستعماري أو أنها مجرد حركات وطنية وقومية متفرقة، يريد أعداؤنا أن تكون متنازعة ومتصارعة، ونريد نحن أن تقوم على خطط عملية تعد شعوبنا لعصر التكتل والتضامن والتوحيد، وأننا نبني هذه الخطط على أسس علمية وإرادة شعبية تعتبر الاستقلال مجرد مرحلة في سبيل الوحدة والتضامن لاستعادة وحدتنا ومجدنا وقوتنا، ولبناء وحدة إنسانية عادلة ـ على أساس مبادئ الحرية والمساواة التي تهددها مطامع الأقوياء والمستبدين.

دكتورة . . نادية عبد الرزاق السنهوري

تقديم الطبعة العربية الأولى

التي نشرتها الهيئة العامة للكتاب عام ١٩٨٩م

بقلم الدكتور توفيق الشاوي

عاش العالم الإسلامي ثلاثة عشر قرناً في ظل دولة إسلامية موحدة تحمل اسم «الخلافة» منذ وفاة الرسول الكريم ﷺ في العام الحادي عشر للهجرة إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى عندما أعلنت الجمهورية التركية إلغاء الخلافة العثمانية . .

إن هذه الدولة الموحدة تطور فيها نظام الحكم فبدأ نظاماً شورياً في عهد الخلفاء الراشدين ، حيث كان يتولى الحكم فيه خلفاء تم اختيارهم بالبيعة الحرة ، ثم تحولت الدولة إلى نظام وراثي استبدادي في عهد الأمويين والعباسيين ثم العثمانيين ، إلا أن جميع هذه الدول حافظت على مبدأ وحدة الأمة الإسلامية على أساس أن تمثلها دولة واحدة عظمى تميزت باتساع رقعتها ، وعلو شأنها في ميدان الحضارة وفي مجالات العلم والثقافة ، حتى أصبحت أعظم دولة في العالم خلال عصور الإسلام الزاهرة .

ورغم الانحرافات التي شابت سياسة كثير من الحكومات في تلك الدولة الموحدة ، إلا أنها جميعاً كانت تعتز بانتمائها للإسلام والتزامها بمبادئ شريعته ، وسيادتها في المجتمع ، ولم تكن لها دساتير سوى ما قررته الشريعة والفقه ، لذلك فإن دراسة نظم الحكم في كل منها يرجع فيها إلى «فقه الخلافة» في كتب علمائنا وفتاويهم . . والتي كانت تعتبر صور الحكم في عهد الراشدين هي النماذج الصحيحة للمبادئ الإسلامية في نطاق الحكم . .

لهذا نجد «السنهوري» في دراسته لفقه الخلافة قد اعتمد على القواعد التي سارت عليها حكومة الخلفاء الراشدين باعتبار أنها أقامت الأصول الشرعية لنظام الحكم الإسلامي . . أما الدول التي جاءت بعد ذلك فقد اعتبرها خلافة ناقصة أو فاسدة ، حيث إنها كلها لم تُنكر أن الإسلام يوجب قيام الحكم على البيعة - إلا أن أكثرها لم تحترم مبدأ حرية البيعة الذي توجبه الشورى - لكنه أوضح أن المبدأ الأساسي المشترك بين جميع دول الخلافة هو مبدأ وحدة الدولة الإسلامية باعتباره نتيجة حتمية لوحدة الأمة . .

وقد واجه « السنهوري » مشكلة لم يواجهها فقهاؤنا من قبل ، وهي انهيار دولة الخلافة العثمانية وتعذر قيام دولة إسلامية موحدة في العصر الحاضر ، فتصدى للبحث عن

بديل عصري لها واقترح لذلك إنشاء منظمات إسلامية دولية أو شعبية، ونجح في إثبات ثلاث مقدمات تقنع القارئ بوجوب إقامة الحكم الإسلامي على أساس مبادئ «الخلافة» الصحيحة بالصورة العصرية التي اقترحها..

أول هذه المقدمات أن المبادئ والقواعد والأصول التي بنى عليها فقه الخلافة ـ كما استنبطه من تراث علمائنا ومفكرينا ـ قد قام على المبادئ التي توصلت إليها أحدث النظم العصرية «الديمقراطية» مثل مبدأ السيادة الشعبية والفصل بين السلطات والأساس التعاقدي لولاية الحكم الذي يضمن حريات الشعوب وحقوق الأفراد..

بل أكثر من ذلك، فإن فقهنا يمتاز عن الفقه العصري في أن تطبيق هذه المبادئ واحترامها مرتبط بعقيدة دينية وشريعة سماوية خالدة تفرض أصولاً ثابتة ودائمة لكل نظام إسلامي.. فضلاً عن أن صياغتها في كتب الفقه لا تقل في دقتها ووضوحها عما توصل إليه الفقه الأوروبي..

أما المقدمة الثانية (التي خصص لها الجزء الثاني من كتابه) فهي أنه عرض تاريخ «الخلافة» منذ فجر الإسلام (حتى يوم إعداد كتابه) بصور وافية أقنعت القارئ أن الخلافة أنشأت في منطقتنا أعظم أمة، وأكبر دولة شهدها تاريخ الشرق، وأقامت أعظم حضارة شهدها العالم كله في العصور الوسطى عندما كان الأوروبيون أنفسهم مغمورين في ظلام التخلف والجهل والحروب الدينية، والنظم الإقطاعية والاستبدادية (ونحن لم نترجم هذا الجزء، لأننا نعتقد أن معاصرينا وخاصة من العرب والمسلمين لديهم من المصادر والثروة الثقافية في هذا الشأن ما يغنينا عن ذلك).

أما المقدمة الثالثة (التي خصص لها خاتمة كتابه) فهي الإضافة الجديدة في فقه الخلافة التي قدمها لجيله والأجيال التالية، وهي أن وحدة الأمة الإسلامية يجب التمسك بها وتدعيمها دون انتظار وجود الدولة العظمى الموحدة (التي لا يريدها أعداؤنا المتغلبون علينا ولذلك لا يستطيع أن يحققها العرب والمسلمون في عصره)، وأنه يجب لذلك أن نبدأ بإنشاء «عصبة أمم شرقية» كمنظمة إقليمية تتمشى مع الاتجاه العالمي نحو التكتل والتجمع الذي نتج عنه وجود «عصبة أمم عالمية» في «جنيف» و «منظمة أمم متحدة» بعد ذلك فضلاً عن اتحادات كبرى مثل منظمة الدول الأمريكية والاتحاد السوفيتي (الروسي حالياً) ومنظمة الوحدة الأوروبية والإفريقية وآسيا الشرقية والجنوبية بعد ذلك.

لقد استعرض «السنهوري» في كتابه عن الخلافة تاريخ دول الخلافة، واستخلص منه أن فقهاءنا اعتبروا مبدأ وحدة الأمة يعني وحدة الدولة الإسلامية، وأنهم لم يفرقوا بين المبدأين؛ لأن الواقع نفسه كان يفرض عليهم هذه الفكرة، وزاد اقتناعهم بذلك أن عهد الراشدين الذي يعتبر المصدر التاريخي لأحكام الخلافة، قام على أساس وحدة الدولة الإسلامية، ولم تفعل دول الخلافة الناقصة بعد ذلك إلا التمسك بهذا المبدأ. . وإن كانت بعض الدول قد فشلت في تطبيقه. .

لكن «السنهوري» عند كتابة بحثه كان يواجه واقعاً آخر فرضته الهزيمة التي أصابت الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى، وهذا الواقع يختلف عن الواقع التاريخي في عهد دولة الخلافة الموحدة من ناحيتين:

الناحية الأولى:

إن أغلب أقطار العالم الإسلامي كانت تخضع للاحتلال الأجنبي، أو سيطرت عليها حكومات غير إسلامية فرضتها عليها الدول الأوروبية الاستعمارية (كما كان الحال في الهند وماليزيا وإندونيسيا وأغلب الأقطار الإفريقية)، ولم ينج من هذا الاحتلال سوى خمسة أقطار في ذلك الوقت (هي كما ذكرها السنهوري في كتابه: الجمهورية التركية ومصر والحجاز «السعودية الآن» وإيران وأفغانستان)، ومع ذلك فإن استقلال هذه الدول لم يكن منزهاً عن الشوائب الناتجة عن الهيمنة العالمية التي تمارسها الدول الكبرى الأوروبية في العالم كله وفي منطقتنا بصفة خاصة.

الناحية الثانية:

هي أن الدول المستقلة الحديثة في أقطارنا المتعددة قامت على أساس تجزئة العالم الإسلامي، واستقلت على أساس وطني قطري ضمن الحدود التي فرضها عليها الاستعمار نفسه، كما فرض عليها بعض القيود والالتزامات الصريحة أو الضمنية. . ومن أهم الالتزامات ما فرضته معاهدة لوزان صراحة على تركيا من قطع الصلة بالواقع التاريخي الإسلامي الذي كانت تمثله دولة الخلافة العثمانية العظمى التي كانت تمثل وحدة العالم الإسلامي وقوته واستقلاله ومجده. .

وقد رأى «السنهوري» أن فكرة إقامة دولة إسلامية موحدة لا يمكن أن تتم إلا بعد تحرير الأقطار الإسلامية الخاضعة للحكم الأجنبي، ولا يجوز أن تتجاهل الواقع المعاصر

المتمثل في تعدد الدول التي حصلت على استقلالها الوطني، ولا أن تتجاهل الأقطار والشعوب الخاضعة لحكم أجنبي خاصة منها تلك التي تكافح من أجل التحرر منه، وأن تحريرها قد يحتاج إلى فترة طويلة يجب على أمتنا في خلالها أن تعمل للمحافظة على مبدأ وحدة الأمة، رغم تعدد الدول الإسلامية وتباين نظم الحكم فيها، واقترح لذلك أن تبدأ بإنشاء منظمات دولية تكون أداة للتعاون بين الدول والشعوب الإسلامية المستقلة، وتعمل لتنمية الروابط بين شعوبها وتقديم المساعدة للشعوب التي تطالب باستقلالها، وترغب في المحافظة على علاقتها التاريخية والعقيدية والثقافية مع الأقطار الإسلامية المستقلة، واقترح أن تكون أول هذه المنظمات «عصبة الأمم الإسلامية أو الشرقية» وأن يكون بجانبها منظمات شعبية ثقافية أول أهدافها تشجيع أسباب وحدة الأمة، والتقارب بين شعوبها، وتكون وحدة الشريعة ونهضتها قاعدة لتنمية أسباب الوحدة العقيدية والنهضة الثقافية التي تربط جميع الشعوب الإسلامية المستقلة والمجتمعات غير المستقلة. .

بذلك قدَّم السنهوري للفقه والقانون فكرة جديدة تمكن العالم الإسلامي من المحافظة على وحدة الأمة رغم التجزئة والسيطرة الاستعمارية التي فرضت على كثير من شعوبها، والتي أدت إلى بقاء أغلبها تحت الحكم الاستعماري، بل فرضت على الأقطار القليلة التي حافظت على استقلالها أن تأخذ دولها الناشئة طابع الحكم الوطني أو القومي الذي فرض عليه أن يتجاهل الوحدة الإسلامية التي سادت في عهود الخلافة التاريخية. .

إن الواقع الذي واجه السنهوري كان نتيجة هيمنة الدول الاستعمارية على شعوبنا وتحكمها في مصائرنا، وهذه الهيمنة الأجنبية هي التي فرضت التجزئة على شعوبنا، كما فرضت على الأقطار المستقلة أن تكون دولها ذات طابع وطني أو قومي - وإذا كنا لا نستطيع تجاهل هذا الواقع ومخاطره، فإننا يجب أن نسعى لمعالجته بالتشبث بالوحدة العقيدية والثقافية للأمة - واقترح لذلك إنشاء منظمة شعبية تقوم بما كانت تتولاه «الخلافة» في الماضي من مسؤولية المحافظة على مقومات وحدة الأمة، وفي مقدمتها وحدة العقيدة والشريعة والثقافة، وتدعم التضامن بين شعوبنا على المستوى الشعبي إلى أقصى حد تسمح به الظروف العالمية والإقليمية.

كما اقترح إنشاء مجلس لأهل العلم يسعى لتجديد الفقه حتى يكون أساساً لنهضة حضارية شاملة. .

لقد استخلص السنهوري من دروس التاريخ أن مبدأ وحدة «دولة الخلافة» الذي استقر عليه الفقه الإسلامي، قد واجه بعض الصعوبات والمشاكل في عهود الخلافة الناقصة

نتيجة انفصال بعض الأقطار عن دولة الخلافة، أو خروجها عن سيطرتها، أو نتيجة تعدد دول الخلافة في وقت واحد (كما حدث في عهد الخلافة العباسية والفاطمية والخلافة الأموية في الأندلس)، ويرى أن ذلك يستوجب تطوير فقه الخلافة حتى يمكن أن تأخذ نظمنا في كل عصر من العصور شكلاً يتناسب مع الظروف الداخلية والعالمية ـ وتنفيذاً لهذه الفكرة، فإنه يرى أن ظروف العالم الإسلامي والأوضاع الدولية في عصره تستلزم بناء الخلافة في صورة منظمات دولية وشعبية تضم دولاً مستقلة ومتعددة، وشعوباً غير مستقلة ـ طالما أنه من المتعذر قيام دولة موحدة تمثل جميع المسلمين في أقطار العالم وقاراته المختلفة.

معنى ذلك أن فقه الخلافة الذي عرضه السنهوري في كتابه أكبر وأوسع وأعمّ وأشمل من نظام الحكم في «دولة الخلافة» وأن سقوط دولة الخلافة وانهيارها، أو حتى زوالها ليس معناه انتهاء فقه الخلافة أو تجاهله بحجة تعدد الدول أو قيامها على أسس وطنية أو قومية، وإنما يجب تطويره وإثراؤه حتى يمكن أن تحل منظمات دولية وشعبية إسلامية محل دولة الخلافة الكبرى الموحدة، طالما أنه لا يمكننا الآن إنشاؤها . .

إن الحالة التي واجهها العالم الإسلامي وقت تأليف كتاب «السنهوري» ما زالت قائمة حتى اليوم، وهي عجز الأمة عن إقامة دولة موحدة كبرى تمثلها ـ ووجود عدة دول إسلامية فرضت نفسها أو فرضتها الظروف على أقطارنا وشعوبنا في مختلف أقاليمها ـ وشعوب ومجتمعات إسلامية تخضع لدول أجنبية . . لذلك كان هدف كتابه أن يقدم للأمة الإسلامية نظرية جديدة للخلافة تمكنها من الالتزام بأصول الشريعة ومبادئها التي تفرض عليها الوحدة ـ دون أن يتوقف ذلك على بناء «دولة الخلافة» الكبرى الموحدة ـ طالما أن الظروف العالمية لا تمكنها من ذلك . .

بذلك فرّق «السنهوري» بين وحدة الأمة ووحدة الدولة، وبهذه التفرقة استطاع أن يعد خطة عملية لتطوير النظام السياسي الإسلامي على أساس تعدد الدول مع المحافظة على وحدة الأمة التي تمثلها منظمات دولية تضم دولاً إسلامية مستقلة ومنظمات شعبية تمثل جميع المسلمين بدلاً من الصورة التقليدية التي كانت فيها «الخلافة» تأخذ صورة دولة كبرى موحدة في عهد العثمانيين ومن قبلهم العباسيين والأمويين والراشدين . .

إن «السنهوري» الشاب كان مقتنعاً بأن أساس الخلافة مبدأ وحدة الأمة الذي تفرضه الشريعة والعقيدة ـ لذلك دافع بحماسة وجرأة عن مبدأ وجوبها حتى في حالة عدم وجود دولة موحدة ـ لأن «الخلافة» واجبة بحكم المبدأ الشرعي الذي يفرض على الأمة

الإسلامية الوحدة والتضامن، وليس من الضروري أن تكون في صورة إمبراطورية موحدة، وبنى فكرته على أساس أن مبدأ الضرورة ـ وهو من المبادئ التي أجمع عليها الفقه الإسلامي ـ يكفل مرونة مبدأ الوحدة. .

وتتلخص الخطة التي اقترحها المؤلف العبقري في كتابه فيما يلي :

١ ـ إن الخلافة معناها إقامة نظام سياسي واجتماعي يحقق وحدة الأمة الإسلامية، ويمكنها من إقامة تنظيم يضمن لها المكانة الدولية التي تتناسب مع رسالتها السامية وتاريخها المجيد، ويضمن سيادة الشريعة والعقيدة والمبادئ الإسلامية، ولذلك فهي ضرورة لا بد منها.

٢ ـ إنه في الظروف الحاضرة التي يتعذر فيها إقامة الخلافة الكاملة الصحيحة، فلابد من إقامة خلافة ناقصة بناءً على خطة تمكنها من أن تستكمل تدريجياً شروط صحة «الخلافة» الراشدة الكاملة. .

٣ ـ إذا كان تعطيل الشورى وتوقف الاجتهاد نتج عن سيطرة حكام مستبدين وتخلف علمي واجتماعي في العصور المتأخرة، فلا بد من علاجه حتى يصبح الحكم في جميع أقطارنا شرعياً شورياً كاملاً راشداً، لكن علاج المشاكل الدستورية والعلمية والفقهية لا يستلزم أن تتخلى شعوبنا عن مبدأ وحدة الأمة الإسلامية، لأنه يحمي استقلالها ويقوي شوكتها وهو اتجاه حتمي يفرضه الإسلام، ويفرضه التطور العالمي نحو التكتلات الإقليمية الكبرى ـ فهو في صالح تقدم الإنسانية ومستقبل حضارتها وسعادتها.

٤ ـ يجب في الوقت نفسه بدء حركة علمية لتجديد الفقه الإسلامي وتدوينه وتقنينه في صورة عصرية، وتطبيقه تدريجياً بصفة عملية في جميع الدول الإسلامية، وتنظيم الإجماع ليكون إلى جانب الاجتهاد مصدراً حياً دائماً للفقه، وليكون تجمع المسلمين مبنياً على وحدة العقيدة والشريعة والثقافة والتكامل الاقتصادي والتكافل الاجتماعي. .

٥ ـ إن سعي الشعوب العربية والإسلامية للتحرر والاستقلال على أساس وطني يجب أن يستمر بسبب اختلاف ظروف كل منها بشرط ألا يتعارض مع تطلعها إلى التقارب والتعاون والوحدة، لأن الاستقلال الوطني لا يمكن أن يكون الهدف النهائي لشعوب أقطارنا الصغيرة لكونه لا يحقق لها أمنها ولا تقدمها ولا استقرارها، وإنما يمكن أن يكون قاعدة متينة لبناء وحدة شاملة على أساس التكافل الاقتصادي والتقارب والتضامن فيما بينها لتصبح قوة لها مكانتها في المجتمع الدولي الذي لا مجال فيه للدول الصغيرة «ذات المصالح المحدودة». .

٦ ـ في الميدان السياسي يجب أن توجد في كل قطر من أقطارنا حركات سياسية وأحزاب عصرية، تدعو إلى إقامة منظمة دولية إسلامية أو جامعة للدول الشرقية (الإسلامية) المستقلة لتنظيم التعاون بينها، وتمكينها من مساعدة الشعوب الإسلامية الأخرى في الحصول على حريتها واستقلالها لتنضم إلى هذه الجامعة أو تتعاون معها..

٧ ـ عندما تنجح الحركة العلمية في تجديد الفقه الإسلامي وتطبيقه، وتنجح الحركات السياسية في إنشاء منظمة دولية سياسية تضم الدول الإسلامية، يمكن أن يختار المسلمون رئيساً للجامعة الإسلامية على أساس وحدة الأمة والشورى الحرة وتطبيق الشريعة والتكامل بين المبادئ الدينية والنظم المدنية.

وهذه الخطة التي عرضها «السنهوري» في خاتمة كتابه تمكن أمتنا من إقامة وحدتها في صورة عصرية تتلاءم مع الظروف العالمية الإقليمية التي فرضت علينا تعدد الدول وطابعها الوطني..

وقد كان المؤلف يشعر بأن كلمة «الخلافة» تثير حساسيات بعض الأوساط الأجنبية، وخاصة في فرنسا التي كان يدرس فيها، وكانت الأوساط الاستعمارية فيها وفي غيرها من الدول الكبرى لا تريد أن ترى في منطقتنا دولة إسلامية كبرى موحدة حتى أصبح ذكر «الخلافة» يثير لدى بعضهم حالة مرضية من الرفض والحقد والفزع والعداء والتعصب الديني الذي ورثوه من عهد الحروب الصليبية والفتوحات العثمانية في أوروبا، لذلك حرص في مقدمته على أن يذكّر هؤلاء بالتخلي عن هذا التعصب الديني، لأنه إذا كان يتكلم عن الإسلام في دراسته لفقه الخلافة فإنه يعرض عليهم علمه وثقافته وفكره، ولا يتكلم عنه باعتباره ديناً..

إنصافاً للسنهوري يجب أن نذكّر القارئ بأنه إنما قصد من ذلك تذكير ناقدي الخلافة وخاصة من الفرنسيين الذين قدَّم لهم رسالته، بأن يتخلوا عن تعصبهم الديني ضد الإسلام وشريعته ودولته العظمى التي ما زالت عداوتهم لها تسيطر على كثير من كتاباتهم وأبحاثهم، فهو يطلب منهم أن يكونوا منصفين، وأن يلتزموا في مناقشته الموضوعية ليحكموا على ما عرضه في كتابه من مبادئ الفقه ونظرياته في ضوء ما يتبين لهم من سبق الإسلام إلى المبادئ الأساسية للديمقراطية التي لم يكتشفوها في أوروبا إلا في العصر الحديث، فضلاً عما أثبته في كتابه من تفوق أحكام الفقه الإسلامي في تأصيل تلك المبادئ الإنسانية، واستنباط الأحكام المتعلقة بنظام الدولة والحكومة.

ونحن نوجه مثل هذا الرجاء إلى بعض كُتّابنا الذين تأثروا بثقافة الغرب، وحرمتهم

ظروفهم من التعمق في مصادر الفقه الإسلامي ومنابعه الأصيلة، راجين منهم أن يقرؤوا هذا الكتاب بعناية وتجرد ليستفيدوا من الجهد الرائع الذي بُذل في دراسة هذا الموضوع وعرض آراء علمائنا بصورة عصرية فذه، ويفتحوا قلوبهم وعقولهم للاجتهادات العبقرية التي مكنت المؤلف السنهوري الشاب من ابتكار الحلول العصرية لمشاكل مستحدثة على أساس الأصول الإسلامية العريقة، وأن يحذروا الأفكار المسبقة التي تسربت إلى كثير منهم من خلال قراءاتهم ودراساتهم المعادية أو المتحيزة لأغراض استعمارية، وأن يذكروا أن مؤلف هذا الكتاب قد التزم أقصى حدود الموضوعية كما شهد له بذلك أساتذته ومعاصروه الفرنسيون أنفسهم، كما التزم بأن يعرض مبادئ الإسلام السياسية عرضاً مجرداً عن أي تحيز ناتج عن عاطفته وإيمانه بعقيدة الإسلام واعتزازه بشريعته وتراثه وحضارته.

إننا نرجو أن يذكر القراء أن جيلنا قد تعرض لعمليات من الغزو الثقافي والتضليل الإعلامي ساهمت فيه بعض القوى الكبرى والأجهزة التابعة لها في الداخل والخارج، والتي كانت تسعى دائماً إلى تشويه تاريخنا وتزييف أحكام شريعتنا والتشهير بها، وأن يذكروا أن هذه الحملات المعادية للشريعة والخلافة والإسلام ذاته ما زالت مستمرة، بل ما زال عدد كبير من كُتّابنا ومؤلفينا العرب والمسلمين متأثرين بها بقصد أو عن غير قصد، حتى إن كثيراً من هؤلاء الكتاب لم يعرفوا عن الخلافة إلا ما روّجه أعداؤها من اتهامات تغذيها أحقاد تاريخية عنصرية موروثة لا مجال لها في الحاضر والمستقبل..

إن «الخلافة» عند السنهوري وأمثاله ليست دولة بعينها ولا نظام حكم معين، بل إنها تعني مبدأ وحدة الأمة واستقلالها وتحررها من السيطرة الأجنبية التي فرضت التجزئة على أقطارنا وشعوبنا، لكي تمزق وحدتنا وتفرض علينا الشقاق والخصام والفرقة التي نرى آثارها فيما يسود منطقتنا من نزاعات حدودية أو قومية أو إقليمية أو إيديولوجية أقحمها الاستعمار، ويغذيها أذنابه الذين مكّنهم من السلطة أو النفوذ في ميدان العلم والفن والفكر والأدب والتوجيه الثقافي والإعلامي والسياسي وما زال كثير منهم يتمتع بسيطرة لا يستحقها وما زالت القوى الأجنبية تمهد لهم فرص الشهرة والكسب المادي والاجتماعي التي لا ينالها غيرهم..

إننا نرجو ممن يؤمنون بأن الوحدة هي طريق القوة والتقدم والنهضة الحضارية أن يتدبروا آراء السنهوري واجتهاداته بكل تقدير واحترام..

أما الذين يأخذون على دولة الخلافة الناقصة وينسبون لدول بعينها أو حكومات انتقدوها ما شاب حكمها من تعطيل لمبادئ الشورى الإسلامية أو تقييد للحريات

الإنسانية، وما ترتب على ذلك من إقامة حكومات استبدادية، فإن «السنهوري» قد بيّن لهم أن هذا العيب لم يكن مقصوراً على الدول الإسلامية في ذلك الوقت، ويمكن لكثيرين من مواطني الدول الوطنية المعاصرة أن يقنعوهم بأن الحكومات الوطنية في كثير من بلادنا وبلاد العالم المختلفة ما زالت تسير على هذا النهج الاستبدادي رغم أن كثيراً من دول العالم، قد بلغت شأناً عظيماً في حماية حقوق الإنسان والحريات الديمقراطية. .

كما أننا نذكرهم بأن السنهوري وجيله كان من واجبهم أن يركزوا جهدهم على مقاومة الهجمة الاستعمارية والسيطرة الأجنبية، وما فرضته علينا من تجزئة وتفرقة بين شعوبنا وأقطارنا، لأنهم كانوا واثقين من أن أمتنا متى تحررت وتوحدت فإنها ستفرض. على حكامها «الوطنيين» دساتير تتوفر فيها ضمانات الحرية والشورى والعدالة، وهي قضايا داخلية كانت تحتل المقام الثاني من اهتمام شعوبنا في ذلك الوقت.

صحيح أن جيلنا بعد ما قاساه من تجارب الحكومات الوطنية الاستبدادية في كثير من بلادنا قد توصل إلى أن مقاومة السيطرة الأجنبية، لا تبرر السكوت على فساد الحكم الوطني أو انحرافاته أو طغيانه، واقتنع بأن من يقبل الذلة والاستبداد والظلم الذي يفرضه حكام وطنيون هم الذين يستسلمون للعبودية التي يفرضها عليهم أعداء الوطن، وعملاء الهيمنة الأجنبية والقوى التوسعية الاستعمارية ولذلك فإن جيلنا قد أصبح اليوم لا يفصل بين الدفاع عن وحدة الأمة وتحررها من السيطرة الأجنبية والدفاع عن حقوق الإنسان وحريات الأفراد وكرامة الشعوب وسيادتها.

ومن جانبي فإنني قد اقتنعت بأن انهيار الدولة الإسلامية الموحدة العظمى لم يكن فقط نتيجة للهزيمة العسكرية أو الهجمات الخارجية - بل إن تعطل الشورى التي فرضها الإسلام كان أول العيوب التي أفسدت المجتمع ودفعت دولنا في طريق الانهيار، ودفعت شعوبنا نحو الفرقة والتمزق وما وصلنا إليه من تدهور وتخاذل وضعف لا علاج لآخره إلا بما صلح به أوله، وهي الشورى التي قام عليها حكم الخلفاء الراشدين وصحابة الرسول صلى الله عليه وسلم.

لذلك نأمل أن نوفق في إعداد كتاب فقه الشورى مكمل لفقه الخلافة لكي نقدم للباحث صورة أكثر شمولاً عن الأصول العامة لنظام المجتمع والدولة أو النظام الدستوري في الإسلام[1].

إن إلغاء الخلافة العثمانية هو الذي دفع السنهوري إلى تأليف كتابه كما أشار لذلك في

---

(١) تم هذا الكتاب الموسوعي ونشرته «دار الوفاء» بالمنصورة بمصر في عام ١٩٧٩م. ثم تلاه كتاب موجز بعنوان «الشورى أعلى مراتب الديمقراطية» نشرته دار الزهراء للإعلام العربي في عام ١٩٨٥م.

مقدمته، ولكي نحدد هدفه يجب أن نشير إلى أن النهاية المأساوية للخلافة العثمانية قد أحدثت في المجال الفكري ردود فعل متناقضة، ويمكن القول بأنه ترتب عليها انقسام الكتاب والباحثين إلى تيارين:

التيار الأول: يمثله الإسلاميون الذين ما زالوا يعتبرون «الخلافة» رمزاً لتاريخنا الإسلامي الذي نعتز به ونفخر بأمجاده وإنجازاته رغم ما يكون قد شاب نظم الحكم في بعض الدول من عيوب أو نقائص في عهد الخلافة الوراثية الناقصة أو الفاسدة.

إن «الخلافة» في نظرهم هي رمز لاستقلال العالم الإسلامي وقوته ومجده ووحدة شعوبه، وما دامت الوحدة الإسلامية مبدأ أساسياً من مبادئ شريعتنا، لهذا فإن الخلافة ما زالت في نظرهم هدفاً يجب أن تسعى شعوبنا لتحقيقه، وأن تواصل كفاحها من أجله لأن ذلك يعني التحرر من السيطرة الأجنبية والنفوذ الاستعماري الذي فرض على تركيا إلغاءها، وما زال يفرض على الحكام الوطنيين التنكر لها أو تجاهلها صراحةً أو ضمناً..

أما التيار الثاني: فهو تيار «واقعي» يرى أن الاتجاه الوطني أو القومي يتعارض مع فكرة «الخلافة»، لأنها كانت نظاماً تاريخياً للدولة الإسلامية الموحدة التي لم يعد يقبلها العصر الحاضر، وهناك وطنيون مخلصون وعقلاء يلتزمون بهذه الواقعية لكن يستفيد من هذا الاتجاه الواقعي ويستغله دعاة «التغريب» أي قبول السيطرة الأجنبية بخيرها وشرها، ولو أدى ذلك إلى أن تتخلى شعوبنا عن مقومات شخصيتها التاريخية بما في ذلك الالتزام بالشريعة، وما تفرضه من قيم ومبادئ أصيلة، وفي مقدمتها مبدأ وحدة الأمة والجهاد ضد أعدائها، وبذلك يسعى هؤلاء الاندماجيون لإقناع شعوبهم بأن تذوب وتندمج في المجتمعات الاستعمارية بحجة مبدأ العصرية أو الحداثة ناسين أن هذه الحداثة أو المعاصرة تعني في نظر أعدائنا استمرار هيمنة الدول الكبرى الاستعمارية على العالم كله وعلى الشعوب الإسلامية بصفة خاصة..

إن شعوبنا لا يمكن أن تعتبر ذلك حتمية تاريخية يمكن أن تستسلم لها دون مقاومة، وأن سنة الكون لا تسمح بأن تصبح سيطرة أعدائنا على العالم أو على أوطاننا سيطرة دائمة أبدية.. طالما أننا نرفضها ونجاهد لمقاومتها..

إن السنهوري يمتاز عن هؤلاء الواقعيين بأنه يوفق بين إيمانه بوجوب وحدة الأمة وإصراره على أن الخلافة واجبة، لأنها تحقق هذه الوحدة، كما أنه ـ مع ذلك ـ واقعي يُقر بأن واقعنا يجعلنا عاجزين عن بناء دولة عظمى موحدة في العصر الحاضر، وهذا العجز

عيب فينا وليس عيباً في الخلافة، فلا داعي لاتخاذه أساساً للهجوم على الخلافة والتشهير بها، بل علينا أن نعالج هذا العجز بأسلوب علمي بإعطاء فقه الخلافة مرونة وحيوية تجعله قادراً على أن يزودنا بصورة جديدة لوحدة الأمة رغم عدم تمكننا من إقامة وحدة الدولة. هذا هو هدف كتابه الذي نقدمه..

وإذا كان لنا أن نعطي للقارئ فكرة عن موقع كتاب «الخلافة» بين هذين التيارين الذين يتنازعان السيطرة في مجال الفقه القانوني والفكر السياسي والثقافي في بلادنا، فإننا نرى أنه يمثل الاتجاه الإسلامي الواقعي، لأنه يقر ما سار عليه الفقه الإسلامي في جميع العصور من أن وحدة الأمة الإسلامية مبدأ أساسي تفرضه شريعتنا وعقيدتنا، وكل ما أضافه «السنهوري» إلى الفقه التقليدي هو أن هذه الوحدة يمكن المحافظة عليها (بل يجب علينا ذلك في العصر الحاضر) رغم تعدد الدول في الأقطار الإسلامية المختلفة، ويكفي لذلك في نظره أن توضع تلك الدول جميعاً تحت مظلة منظمات إسلامية عالمية سواء أعطى لإحدى هذه المنظمات اسم الخلافة، أو أي اسم آخر: المهم أن تتولى تلك المنظمات التي دعا إليها - في حدود إمكانياتها - مسؤولية المحافظة على مقومات الوحدة الإسلامية - وخاصة في النواحي العقيدية والتشريعية والثقافية - وهي المسؤولية التي كانت تتولاها دولة «الخلافة».

إن السنهوري بذلك أعطى لنظرية الخلافة الإسلامية حيوية ومرونة تمكنها من الاستجابة لاحتياجات أمتنا في الحاضر والمستقبل، رغم عدم وجود دولة موحدة كما كان الأمر في الماضي..

إن دفاع السنهوري عن الخلافة لم يكن سببه الوحيد إيمانه بمبدأ الوحدة الذي هو المميز الأول لحكومات الخلافة في الماضي في نظره، بل إنه استعرض أهم المبادئ التي يرى أن فقه الخلافة يقوم عليها، وأن شعوبنا في أشد الحاجة لإعمالها والاستفادة منها الآن، حتى في نطاق نظم الحكم الوطنية، ويكفي أن نذكر من هذه المبادئ ما يلي:

١ - مبدأ السيادة الشعبية التي يرى أن الإجماع في الشريعة الإسلامية، ومبدأ البيعة الحرة في اختيار مَن يتولى السلطة يؤكدانها..

٢ - مبدأ وجوب الشورى والتزام المجتمع كله بها باعتباره تأكيداً لسلطان الأمة وسيادة الشعب.

٣ - مبدأ الرقابة على تصرفات الحكام ومحاسبتهم على كل خروج عن حدود

سلطتهم أو إساءة استعمالها عليه الذي هو في نظره امتداد لحق الأمة في السيادة والشورى . .

٤ ـ الفسق الذي قرر الفقه أنه يترتب عليه سقوط ولاية الخليفة ، يتحقق في نظره في حالة تجاوز الحاكم لحدود سلطته أو إساءة استعمالها فضلاً عن حالات الانحراف عن مبادئ الشريعة .

٥ ـ فقدان الخليفة للحرية في اتخاذ قراراته الأمر الذي يقرر الفقهاء أنه يترتب عليه سقوط الولاية تلقائياً يتحقق في حالة خضوع الحاكم المسلم للنفوذ الاستعماري أو السيطرة الأجنبية أياً كانت الصيغة العصرية لها كالحماية أو الانتداب أو الوصاية أو الدخول في منطقة نفوذ دولة أجنبية . .

٦ ـ مبدأ وجوب الخروج على الخلافة الناقصة (غير الراشدة) هو الأصل كلما كان هدفه تصحيح النظام دون إثارة فتنة تسيل فيها الدماء . .

٧ ـ واجب الحكام (الخلفاء والرؤساء) هو إنصاف الطوائف المحرومة وإقامة التكافل بين الفقراء والأغنياء في المجتمع ، وقد أفاض في هذه النقطة في مذكراته التي كان يسجلها لنفسه في نفس الفترة التي كان يعد فيها هذه الرسالة وبعدها(*) .

(*) تراجع مذكرات (رقم ١٠٨) التي كتبها في مدينة ليون بتاريخ ٩/ ١٠/ ١٩٢٣م ، وفيها تفصيل لفكرته في ضرورة إنشاء حزب للعمال والفلاحين في مصر «بعد أن تظفر بالاستقلال التام وبعد أن تستقر الحياة النيابية» ص١٠٩ من كتابنا «السنهوري من خلال أوراقه الشخصية» ومذكرته رقم (٤٠٨ ص٣٠٠ من الكتاب المشار إليه) التي كتبت في الإسكندرية في ١١/ ٨/ ١٩٥٧م . بمناسبة بلوغه الثالثة والستين وكرر فيها أمله في أن يرسم برنامجاً لحزب اشتراكي ديمقراطي للعمال والفلاحين في مصر .

ترجمة مقدمة الطبعة الفرنسية الأولى

لرسالة السنهوري التي نشرت في باريس و ليون عام ١٩٢٦م

للأستاذ إدوار لامبير

مدير معهد القانون المقارن بجامعة ليون

والعميد السابق لمدرسة الحقوق الخديوية بالقاهرة

القانون المقارن والدراسات الشرقية:

قررت منذ فترة طويلة استئناف نشر سلسلة الأبحاث التي بدأتها عام ١٩١٢ ١٩١٣م، وذلك بجمع ونشر مؤلفات تلاميذي المصريين الذين هيأتهم ظروف دراستهم معي لمدة طويلة لكي يقوموا بدورٍ هامٍ في تقدم دراسة القانون وعلم الاجتماع التشريعي في بلادهم وفي مجال الدراسات المقارنة، وذلك بعد أن قطعتها الحرب (العالمية الأولى) واضطرتني لوقفها مدة اثني عشر عاماً. .

لقد فكرت منذ مدة طويلة في استئنافها وذلك لتنسيق مجموعة الأبحاث الأساسية في مكتبة معهد القانون المقارن بإعفائها من المؤلفات التي يمكن أن تخل موضوعاتها بالتجانس في مكتبتي، ولكن قيمتها الذاتية لم تسمح لي باستبعادها، ولكني انتظرت حتى أجد لها بداية جديدة تتوفر لها المزايا التي توفرت في الكتاب الأول الذي تكفل بنجاحها في عام ١٩١٢م، وهو الكتاب القيم للمرحوم « محمود فتحي » حول «نظرية التعسف في استعمال الحقوق في الفقه الإسلامي»[1] ذلك البحث الذي نفذت طبعته الأولى فور صدوره، وكان بداية ناجحة لسلسلة أبحاث «المركز الشرقي للدراسات القانونية والاجتماعية».

---

(١) تعليق : أشار السنهوري إلى هذا الكتاب وأعلن عزمه على ترجمته في إحدى مذكراته رقم (١٠٧) التي كتبها في مدينة ليون بتاريخ ٥/ ١٠/ ١٩٢٣م - والتي نشرناها في كتابنا « السنهوري من خلال أوراقه الشخصية » ص١٠٩ وهذا نصها : (باسم «إحياء العلوم» - وهو اسم يذكر القارئ بأكبر مؤلف للغزالي - أفكر أن أشترك مع مَن أرى فيه الرغبة الصادقة والكفاءة في تصنيف كتب في العلوم الإسلامية والشرقية ، وهذه السلسلة تنقسم إلى أفرع (أقسام) كفرع (كقسم) القانون والفلسفة والآداب وغير ذلك ، وقد عزمت بعون الله تعالى أن أبدأ قسم القانون بترجمة كتاب لمصري وضعه باللغة الفرنسية في «سوء استعمال الحقوق في الشريعة الإسلامية» ثم أتلو هذا الكتاب بكتب أخرى في الشريعة يكون الغرض منها إزالة الجمود عن تلك الشريعة الغراء وبعث روح العصر فيها).

ونحن نأسف لأن مؤلف هذا الكتاب توفي شاباً وأن السنهوري نفسه لم يستطع الوفاء بوعده في ترجمة هذا المؤلف القيم.

لقد وجدت ضالتي المنشودة أخيراً، على يد السنهوري - وهو من أنبغ تلاميذي الذين درّست لهم خلال حياتي العملية كأستاذ - إنه تلميذ قد أثبت فعلاً أنه جدير بأن يكون أستاذاً.

عبقرية السنهوري :

إن هذا المؤلف الضخم الذي أقدمه ليس هو أول أبحاثه، لقد نشر السنهوري في عام ١٩٢٥م ضمن مجموعة مكتبة معهد القانون المقارن بحثاً ممتازاً حول «القيود التعاقدية على حرية العمل في القضاء الإنجليزي»، وهو البحث الذي منحته كلية الحقوق بجامعة ليون جائزة أحسن رسائل الدكتوراه، ويكفي أن خبيراً مشهوراً ذا نظر ثاقب هو الأستاذ «جورج كورنيل» قد أثنى عليه في مجلة جامعة بروكسل ووصفه بأنه من أحسن ركائز مجموعة معهد القانون المقارن في جامعتنا.

لقد قام السنهوري في بحثه الأول بفحص القضاء المدني والتجاري الإنجليزي بأسلوب علمي دقيق في إطار تتخلله أبحاث اجتماعية قانونية حول دور ومزايا كل من القاعدة القانونية والمعيار القانوني، رغم أنني حاولت صرفه عن هذا الأسلوب لأنني كنت أعتقد أنه يتجاوز مقدرة باحث مبتدئ مهما يكن نبوغه، ولكنني الآن أعترف بأنني أخطأت في اعتراضي، لأن هذا الأسلوب المبتكر الذي سار عليه السنهوري في معالجة ذلك الموضوع المبتكر من موضوعات العلوم الاجتماعية هو الذي لفت إليه نظر الأستاذ الكبير «موريس هوريو» وجعله يفرض نفسه عليه، حتى أنه ناقش وجهة نظر السنهوري حول القاعدة والمستوى القانوني مناقشة تنم عن تعاطف وتقدير كبير، وذلك في إحدى مقالاته القيمة المنشورة في المجلة الفصلية للقانون المدني، ولقد جعل «هوريو» من هذه المناقشة حجر الزاوية في بناء نظريته حول «النظام القانوني».

إن البروفسير «موريس هوريو» هو أستاذ لا نظير له في القانون الإداري الفرنسي، لأن تعليقاته المنشورة في مجموعة «سيري» طيلة أربعين عاماً تزود ذلك الفقه بأقوى مادة علمية، ثم إن نفوذه كعالم اجتماعي يجعل لفكره صدى في جميع فروع القانون بلا استثناء، وإن كتاباته تعد المراجع الأساسية للقانونيين في جيلنا كما أنها ضمانة ضد تقادم الزمن سواء من حيث أهمية أثرها الفعال في التطور النهائي للقضاء أو من حيث فاعليتها المتوقعة..

إنني لم أكن أتوقع لباحث مبتدئ نجاحاً أكبر مما حققه السنهوري، إذ اختار بحثه أستاذ في مستوى «البروفسير هوريو» لكي يكون نقطة انطلاق نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع التشريعي.

أهمية الخلافة وتاريخها ومراجع البحث :

إن النجاح الاستثنائي الذي حظي به أول كتاب للسنهوري كان يمكن أن يُقال إنه راجع إلى جاذبية موضوع البحث أكثر مما يرجع إلى عبقرية المؤلف، لذلك راودني القلق عندما وجدت السنهوري ينساق رغم مقاومتي واعتراضي نحو استكشاف موضوع واسع عميق الأثر، شديد التعقيد هو موضوع الخلافة وتاريخها كما يراه هو «إنه المرآة الكبرى التي يتتبع من خلالها المراحل التاريخية لوحدة العالم الإسلامي وانهيارها»، ثم تقويم الجهود المبذولة في العصر الحاضر استعداداً لإعادة بنائها الذي يقترح أن يكون في صورة أكثر مرونة وأكثر ملاءمة لمتطلبات القوميات الناشئة.

للمرة الثانية ، كان عناد السنهوري وتمرده خصباً ومثمراً، فإن كتابه الذي نقدمه ليس أقل امتيازاً من كتابه الأول، إنه يشهد له بمزايا من نوع جديد وهي ليست أقل أهمية لمن يعد نفسه ليكون أستاذاً جامعياً في المستقبل، فبعد أن كان كتابه الأول رائداً للمتخصصين في القانون وعلم الاجتماع التشريعي، أثبت كتابه الثاني الذي نقدمه أنه يستطيع أن يكتب للجمهور الواسع العريض ولا أقصد فقط جمهور أبناء وطنه ـ الذي لن يصل إليه هذا الكتاب إلا بترجمته إلى اللغة العربية ـ وإنما أقصد كذلك جمهور الأوروبيين الذين يهمهم أن يطّلعوا على وجهة نظر شرقية من عقلية مفكر مسلم ذي ثقافة عالية، بشأن مشكلة تناولتها أبحاث أوروبية عديدة إلا أنها على كثرتها وتنوع اتجاهاتها لا تقدم هذا الموضوع إلا من زاوية وجهة نظر أوروبية، أو أوروبية أمريكية، واقعة تحت تأثير المحاذير المسيحية.

لقد استخدم السنهوري كثيراً من المراجع الأوروبية والأمريكية التي كانت تحت تصرفه مع حرصه على الانتقاء الدقيق، وكان أكثر اعتماده على ما كتب منها بالإنجليزية أو الفرنسية أو ترجم إليهما، وإذا كان قد أهمل ـ إلى حد ـ ما كتب باللغة الألمانية، فإنه على العكس من ذلك قد استطاع أن يغترف بنهم وشره من المؤلفات المكتوبة باللغة العربية التي هي في الحقيقة تكون المراجع المباشرة الوحيدة في مثل هذا الموضوع. .

لقد أجاد السنهوري في الإشارة إلى آثار «مبدأ الضرورة» في تطور «النظرية القانونية للخلافة» وهي نظرية لها أثرها الكبير على العلوم والأديان والنظم السياسية(١).

(١) إن الضرورة بلا شك تدفع بعض الطلبة الشرقيين الذين يدرسون في ليون تحت إشرافي لأن يكتفوا بالبحث في المراجع الوطنية لفترة من الزمن، وسوف يرجعون إلى الكتب الوطنية ويكتفون بالإشارة في المراجع الأساسية إلى الطبعات التي أخرجتها المطابع في بلادهم، حتى ولو وجدت طبعات أوروبية محققة. وذلك بسبب الارتفاع المتزايد في أثمان الكتب الأجنبية، وبسبب القيود على تحويل النقد التي لا تسمح إلا بعدد محدود من الكتب المطبوعة في أمريكا وبريطانيا بالدخول إلى بلادنا، بل إنها تغلق تماماً أمامنا طريق الحصول على ما ينشر في ألمانيا.

إنني لا أخفي أنه بسبب هذا الفقر في مكتباتنا قد يفوت عليَّ الطريق الأساسي - أو الوحيد - التي سلكتها حتى الآن في الإشراف على الأبحاث التي يجريها تلاميذي الشرقيون في الموضوعات القانونية والاقتصادية المتعلقة بثقافات بلادهم، ألا وهي الاعتماد على الدراسات والترجمات المنشورة في اللغات الأوروبية ذات الطابع الدولي، إن هذا الخوف قد يحول بيني وبين متابعتي لأبحاث هذه المجموعة من الدراسات المقارنة (التي سوف تشهد تطورات جديدة بسبب أنه قد انضم إلى المصريين الذين ساعدوني قبل الحرب «العالمية الأولى» أو معاونون ممن جاؤوا من الأقاليم الأخرى، وليس فقط من الشرق الأوسط بل أيضاً من الشرق الأقصى - لو لم يكن عندي أمل في إمكانية أن أعهد بذلك إلى مَن يخلفني ممن يستطيعون الرجوع مباشرة إلى المصادر الأصلية في اللغات الشرقية(*) (العربية).

وهذا هو الذي شجعني على مواصلة العمل - لهذا الغرض فإن ابني «جاك لامبير» - إلى جانب دراسته للقانون والفقه المقارن عن طريق الدراسات التاريخية التي اعتمدت عليها - يتابع أيضاً دراسته للغة العربية الفصحى التي بدأها منذ أكثر من أربع سنوات تحت إشراف زميلي وصديقي «جاستون ويت»، وأعتقد أن إقامته عدة سنوات في أحد الأقطار ذات الثقافة والحضارة الإسلامية سوف تمكنه من إتمام دراسته للغة العربية، وإن التعاون الصادق بينه وبين زملائه من المسلمين الدارسين بمعهد القانون المقارن في ليون أمثال السنهوري - هو الذي أعتمد عليه لكي يعطي دفعة علمية حقيقية لأبحاث المركز الشرقي للدراسات القانونية والاجتماعية.

(*) يلاحظ أن كلمة «الشرق» كان يعني بها في ذلك الوقت العالم الإسلامي والأمة الإسلامية والامبراطورية العثمانية بالذات نتيجة لأن ساسة أوروبا كانوا يطلقون على المشاكل التي لها صلة بالدولة العثمانية اسم "المسألة الشرقية".

وسيلاحظ القارئ أن السنهوري في هذا الكتاب يجاري هذا العرف، ويعتبر الشرق مرادفاً للعالم الإسلامي حتى في عنوان البحث إذ وصف المنظمة الدولية المقترحة بأنها المنظمة الشرقية، وسنرى في نهاية مقدمته أنه صرَّح بأن الشرق هو الإسلام في نظره.

كما اعترف أن الفقرات الواردة بهذا الهامش هي من صلب المقدمة التي كتبها الأستاذ لامبير.. وكنت قد استغنيت عنها تماماً في الطبعة الأولى ولكن أحد الأساتذة المسحيين عاتبنا في ذلك فأضفتها في الهامش لأنها تتعلق بظروف فات أوانها.

ترجمة مقدمة السنهوري

لرسالته التي نشرت بالفرنسية عام ١٩٢٦م

للمرة الثانية في تاريخ الإسلام وجد العالم الإسلامي نفسه دون خليفة، لأن الجمهورية التركية عقب انتصارها (على اليونان)، أعلنت أنها عاجزة عن أن تتحمل المسؤولية التي كانت تقع على عاتق الإمبراطورية العثمانية(*) منذ عدة قرون. وبذلك أصبح موضوع الخلافة مشكلة عصرية حادة.

في هذه الدراسة تناولت الخلافة من وجهة نظر مزدوجة: من الناحيتين النظرية والتاريخية. ولا أدعي أنني بريء من كل تحيز عاطفي في معالجتي لموضوع يثير من الحماس العاطفي ما يجعل للمحاذير الناتجة عن البيئة والارتباط الغريزي بالتقاليد العريقة بعض التأثير على طريقة معالجته حتى من جانب أحرص الباحثين على الموضوعية. بل إنني أقر بأنني منذ حداثة سني لم أستطع أن أقاوم تعلقي الواضح بكل ما يتصل بالشرق، وإنني كنت دائماً أشعر بحماس شديد لدراسة حضارة الإسلام التي أعتز بها وأُعجب بها. ومع ذلك فقد

(*) تعليق: تراجع المذكرة التي كتبها في مصر قبل سفره إلى فرنسا بتاريخ ٣٠/ ١٠/ ١٩١٨م، والتي تدل على اهتمامه بتاريخ الدولة العثمانية، وهذا هو نصها:

« أقرأ الآن تاريخ أوروبا في القرن التاسع عشر، وما كان من مناوءة الدول الأوروبية لتركيا واقتناصها ممتلكاتها واحدة بعد الأخرى. وفرضها عليها شروط الغالب، سواء كانت غالبة أو مغلوبة، أقرأ كل هذا فلا يدهشني منه ما أظهرته أوروبا من التعصب والجور، ولا ما استحلته من ضروب الخيانة والغدر، ولا ما انتهزت من فرصة ضعف تركيا لتغرس فيها أنيابها، فتمتص دماءها قطرة قطرة بدعوى أنها تفصد منها الدم الفاسد. كل هذا لم يدهشني، إنما يدهشني أن أرى المسلمين يتعجبون مما أظهرته أوروبا من الوحشية تحت ستار المدنية كأنهم - أيقظهم الله من سباتهم - يجهلون أن المدنية والإنصاف والعدالة والقانون ألفاظ مترادفة توجد في المعاجم وتسمع على ألسنة الساسة والكُتّاب، وإذا بحثت عن مدلولها لم تجده. ولا تجد أمامك غير القوة في هذا العالم، فهي التي يتخذها الظالم سلاحاً، فيسمى منصفاً، وهي التي يتذرع بها الوحش الهمجي، فيُعد في أعلى طبقات المدنية. فبارك الله في القوة فهي سلاح من يرد الحياة.

نعم إني لا أُدهش مما أصاب الدولة العلية من أوروبا، فإن الذي تمّ كان على وفق السنن الطبيعية، وأن القوي إذا زاحم الضعيف، فلا ينتظر هذا منه مبرراً لاغتيال حقوقه أكثر مما قدمه الذئب للخروف الذي عكر عليه الماء. . .

وأن الخروف ليكون في أقصى درجات البلاهة والسذاجة، إذا قدّر في نفسه أن الذئب قد يعيش معه في صفاء وأن ينزلا معاً على حد المساواة، وما له إلا أمر واحد ليأمن غائلة الذئب: عليه أن يخلع فروته التي تفتت وأن يتخذ له قروناً من حديد يستطيع أن يخرق بها أحشاء الذئب إذا حدثته نفسه بالاعتداء عليه ».

بذلت جهدي في هذه الدراسة لكي يكون عملي علميا قدر استطاعتي. لقد التزمت الموضوعية وعملت دائماً على ضبط العاطفة حتى لا تطغى على الحقيقة.

والحقيقة التي أقصدها ليست الحقيقة المطلقة التي يتعذر وجودها أو اكتشافها في نطاق الأبحاث الاجتماعية على الأخص، حيث نستعرض المشاكل في ضوء فكرنا الموروث، أو تفكير عصرنا الذي يتأثر بعوامل متعددة ناتجة عن أوضاعنا الحضارية الخاصة. لذلك فإن الفيلسوف أرسطو عندما قرر أن الرق نظام ضروري كان يعبِّر عن فكر المجتمع الذي يعيش فيه، وعن إحدى حقائق العصر الذي كان ينتسب إليه.

لقد واجهت أثناء هذا البحث عدة صعوبات كان لابد من التغلب عليها، بعضها صعوبات عملية، إذ إن هذا الموضوع تستلزم دراسته التوفيق بين احترام الحقائق العلمية ومداراة بعض الحساسيات المشروعة، ولأن المراجع التي يجب الرجوع إليها كانت واسعة لا حدود لها، فضلاً عن أنه كان عليَّ أن أكتب بلغة أجنبية، لا يمكن لألفاظها أن تؤدي بدقة كافية جميع المعاني التي تؤديها عبارات اللغة الأصلية (العربية)(*). ثم إنه كان يجب عليَّ أيضاً أن أتابع ما يجري في العالم الشرقي (الإسلامي) يوماً بعد يوم، وأن أراعي ما يلتزم به كل من يدرس القانون الإسلامي بأن يكون له أسلوب شخصي يمكّنه من عرض الأفكار والآراء والفقه الإسلامي بترتيب وتنسيق يتناسب مع أسلوب الدراسات العصرية.

إذا كنت قد حققت نجاحاً في هذا الصدد، فإنني مدين بالفضل في ذلك إلى التوجيه المستنير والنصائح الحكيمة لأستاذي البروفيسور إدوار لامبير. إنه قد ألف الفكر الشرقي (الإسلامي) بسبب اتصاله الطويل بالثقافة الإسلامية وتعاطفه العميق مع كل ما يتصل بالإسلام وبمصر خاصة(*) ـ تلك البلاد التي أعطاها نصيباً من شبابه وخصص لها كثيراً من نشاطه العلمي ـ إن هذا الأستاذ الكبير قد قبل أن يتولى الإشراف على هذا البحث وشجعتني نصائحه على الصمود في هذا الميدان المملوء بالمزالق والمخاطر.

ولا شك أنه قد وجدت بيننا الاختلافات في وجهات النظر في فهم موضوع لا يمكن أن يتفادى أحد تأثير الاعتبارات الشخصية الدقيقة التي تتدخل في تناوله عن غير قصد،

(*) فيما يخص كتاب «الأحكام السلطانية» لقد اعتمدت إلى حد كبير على ترجمة «الكونت ليون استروروج» التي حرصت على مراجعتها على الأصل العربي الذي لدي، وهذه المراجعة لم يكن لها داعٍ لأن الترجمة المذكورة هي في غاية الدقة.

(*) تعليق: كان لامبير ناظر مدرسة الحقوق الخديوية في القاهرة، وأستاذاً بها فترة معينة، وما زالت صورته معلقة في مكتب العميد ضمن عمداء كلية الحقوق.

حتى في الأبحاث التي نحرص على تحري أقصى درجات الموضوعية فيها. والمهم أن مثل هذه الاختلافات في الآراء أو الاتجاهات التي كانت سبباً فيما ثار بيننا من حوار ونقاش، لم تمنعه من أن يترك لي الحرية الكاملة في التعبير عن آرائي. إن مدرسة لامبير المصرية التي يزداد عدد أفرادها باستمرار تكون قد تنكرت لأهم تقاليد أستاذها، إذا كان أفرادها يتخلون عن التمسك بدورهم في تحمل مسؤولياتهم الشخصية في الأبحاث العلمية الجماعية أو أن يخففوا من حرصهم على استقلال التفكير العلمي، وهو الطابع الذي جعله مؤسسها ـ ذو الروح القانونية الجبارة ـ ميزة مشتركة لجميع التلاميذ.

لقد انصب الجزء النظري من هذا البحث على «نظرية الخلافة» كما عرضها الفقهاء المسلمون في فقه الخلافة. ولقد اضطررت إلى أن أبذل كل جهدي للتوسع في بعض الموضوعات التي تناولوها باقتضاب، وإلى إيضاح بعض النقاط الغامضة، وسد الثغرات في بعض مواضع القصور، والنقص التي قد يترتب عليها أبعاد النظرية عن التطبيق العلمي.

وإنني أرى أنه من الضروري ألا نتجاهل طول المدة التي سيطرت فيها على العالم الإسلامي نظم الخلافة الناقصة (غير الراشدة) ـ وهذا يوجب علينا أن نعنى بالتمييز بينها وبين أحكام الخلافة الصحيحة الراشدة، وذلك لكي نفهم كيف كان يطبق نظام الحكم الإسلامي عملياً خلال ثلاثة عشر قرناً، ولكي ننجح في استكشاف الوسائل التي تمكننا من إعادة الخلافة التي أصبح منصبها شاغراً في هذه الأيام. ولقد حرصت في استعراضي لكل من نظامي الخلافة الصحيحة والناقصة على أن أعرض آراء المؤلفين القدامى دون أن أخلط بين آرائي الشخصية وبين ما وصل إليه الفقه الإسلامي.

في الجزء التاريخي(*) من هذه الدراسة، عنيت بصفة خاصة باستخلاص المعلومات التي اشتملت عليها الكتب العديدة الخاصة بهذا الموضوع سواء ما كتبه المسلمون وما كتبه الأوروبيون، متجنباً التفاصيل التي يمكن أن تحول دون أن أخرج من البحث بنتائج محددة.

لقد كان هدفي أن أخرج من الاستعراض التاريخي بخلول عملية، وقد أدى بي ذلك إلى أن أصل إلى مقترحات، قد يعتبرها البعض أحلاماً وطموحات غير

(*) تعليق: يلاحظ أننا لم نقم بترجمة هذا الجزء التاريخي للأسباب التي بيناها في موضعها فيما بعد.

واقعية: إنني لم أتردد في التفكير في حلول جريئة وصلت إلى اقتراح إنشاء «منظمة دولية شرقية» (إسلامية)، لأنني واثق في مستقبل الشرق. طبقاً للمثل القائل بأن أحلام اليوم يمكن أن تصبح حقائق المستقبل، وقد شهد القرن الثامن عشر فكر البعض مثل «الأب سان بيير» في إنشاء منظمة دولية عالمية وها نحن نرى أحلامهم قد تحققت في عصرنا في عصبة الأمم في جنيف بعد عدة قرون؛ لأن القرون تعتبر زمناً قصيراً في تاريخ الأمم.

لكي ينهض الشرق فإنه في حاجة لرجال قادرين وطموحين وإلى قادة مستعدين للتضحية بمصالحهم الذاتية من أجل الصالح العام، هؤلاء يمكنهم أن يعملوا من أجل هدف عظيم، وهو إعادة بناء ثقافته التاريخية أو الذين يجب أن يكونوا حسب تعبير الشاعر الفارسي الشعلة التي تحترق لكي تضيء..

لقد تكلمت كثيراً عن الإسلام في هذه الدراسة، ولكني لم أتكلم عنه باعتباره عقيدة دينية. لا شك أنني كمسلم ألتزم بإخلاص شديد واحترام عميق للإسلام كدين، ولكن الذي يهمني في هذا البحث هو ثقافة الإسلام وعلمه(*).

لقد جاء الإسلام ـ كخاتم الأديان ـ بعد اليهودية والمسيحية متضمناً أسمى المبادئ العليا الأخلاقية، وهو من أكثر الأديان التي شهدتها الإنسانية اتجاها نحو العالمية. ليس هذا فحسب، بل إن الإسلام حضارة إلى جانب كونه ديناً، فالذين آمنوا بعقيدته هم المسلمون، ولكن الذين ساهموا في بناء هذه الحضارة عدد من المسيحيين واليهود(**)، فهي

(*) تعليق: نعتقد أنه يقصد بعلوم الإسلام فقه الشريعة الإسلامية في الدرجة الأولى، وقد لاحظنا في مذكراته الشخصية أنه لم يترك فرصة تمر دون أن يسجل اعتزازه بالشريعة وفقهها وعلوم الإسلام بصفة عامة.. أول هذه المذكرات ما كتبه في المذكرة (٨) بمدينة ليون بتاريخ ٢٤/ ١٠/ ١٩٢١م عن رؤيا تدل على أمله في أن يقوم بمهمة تعريف الأوروبيين بمزايا فقه «الشريعة الإسلامية» التي وصفها بأنها شمس الشرق، وأنها أبهى من شمس الغرب... وهذه هي عبارته:

«رأيت فيما يرى النائم أن الغرب تشرق عليه شمس ساطعة أحدقت بها طويلاً، ثم أدرت وجهي نحو الشرق، فخُيِّل لي أنني أنقل شمساً أوسع مدىً وأسطع نوراً إلى أرجاء الشرق الواسعة، وحسبت أني أنا الذي أنقل هذه الشمس بيدي، وكأني سمعت لفظ العلم يهمس، ثم أفقت من نومي... قد يكون من الغرور أن أدون هذا الحلم في مذكراتي، ولكن تأثيره فيَّ كان عظيماً، ولا أزال أرى الشمسين شمس الغرب الساطعة وشمس الشرق أبهى وأسطع وقد تضاءلت أمامها شمس الغرب...

اللهم حقق هذا الحلم فأنت قادرٌ على كل شيء...».

(**) تعليق: أشار السنهوري في مواضع متفرقة من مذكراته إلى أن الشريعة الإسلامية تعتبر الأقليات الدينية (أهل الذمة)

مواطنين للدولة الإسلامية طالما أنهم يلتزمون بتطبيق الشريعة والولاء للدولة الإسلامية ؛ لأن علاقة المواطنة معيارها هو الولاء للدولة والشريعة وليس معياراً عقيدياً كما يظن البعض ولأن الشريعة الإسلامية تسمح لهؤلاء الذميين بممارسة عقائدهم وعباداتهم . فمعيار المواطنة هو معيار سياسي وليس معياراً عقائدياً ، وقد استشهد بأحد الأساتذة الفرنسيين ونقل عنه في مذكرته رقم (١١٦) ما يلي :

« أثبت هنا كلمة بالفرنسية قرأتها لأحد الأساتذة الفرنسيين (لم يذكر اسمه ولا المرجع الذي قرأها فيه) يعرف بها الأمة (الجماعة) الإسلامية بقوله (النص في الأصل مكتوب بالفرنسية ، وهذه ترجمتها) :

« عندما نستعمل اصطلاح الأمة (الجماعة Societé) الإسلامية فإنني لا أعني بذلك الإشارة إلى مجتمع من المسلمين فقط ، وإنما أقصد بذلك مجتمعاً له طابع فذ من المدنيّة قدمها لنا التاريخ كثمرة للعمل المشترك ، ساهم فيه جميع الطوائف الدينية التي عاشت وعملت معاً جنباً إلى جنب تحت راية الإسلام - والتي قدمت لنا بذلك تراثاً مشتركاً لجميع سكان الشرق الإسلامي - بنفس الصورة ولنفس الأسباب التي اعتبرنا بها حضارة الغرب مسيحية وهي تراث مشترك لا يتجزأ ساهم فيه جميع الغربيين بما فيهم اللادينيون والمفكرون الأحرار والكاثوليك والبروتستانت» .

ثم عاد في اليوم التالي بتاريخ ١٨/ ١٠/ ١٩٢٢م فأيد هذا القول في مذكرته رقم (١١٨) التي قال فيها :

« لا أرى ما يمنع من التوسع في معنى « المدنية الإسلامية » على النحو الذي قرره الأستاذ الفرنسي الذي نقلت قوله بالأمس وأرى أن المدنية الإسلامية هي ميراث حلال للمسلمين والمسيحيين واليهود من المقيمين في الشرق ، فتاريخ الجميع مشترك والكل تضافروا على إيجاد هذه المدنية » .

وأكثر من ذلك فإنه أشار إلى أن الشريعة الإسلامية نفسها وإن كانت تشمل جزءاً يتعلق بالعقيدة والعبادات ، إلا أن هذا الجزء المتعلق بالتعاليم الدينية لا تفرضه الشريعة على المواطنين غير المسلمين ولذلك يعتبره أحكاماً دينية . أما الجزء الثاني وهو القانون الإسلامي (بالمعنى العصري) الذي يشمل أحكام المعاملات والنظم الاقتصادية والجنائية والسياسية فهي أحكام دنيوية تسري على جميع مواطني الدولة الإسلامية .

وأيده في مذكرته رقم (١٥٢) بالتفصيل كما يلي :

« في الشريعة الإسلامية نفسها من الممكن أن يرى الباحث في التعاليم الإسلامية تعاليم دينية وإلى جانبها أساساً لإنشاء مدنية دنيوية صلتها بالدين كصلة المدنية الغربية بعلم الأخلاق أو بالدين المسيحي في الأمم المتدينة ، وقد سبق أن ذكرت أن ولاية أبي بكر للخلافة بعد النبي لم تكن بإذن صريح من النبي إلا في الصلاة » .

وفي مذكرته رقم (١٦٠) كما يلي :

« في نطاق الفقه يؤخذ الجزء الخاص بالعقائد والعبادات ، ويستخرج منه القواعد العامة للشريعة الإسلامية ، وهي قواعد تصلح لعموميتها أن تطبق في كل زمان ومكان وتعتبر هذه القواعد أصولاً للشريعة الإسلامية .

وأزيد هنا أنه في إحياء الشريعة الإسلامية لا يجب الاقتصار على كونها شريعة صالحة لتطبيقها على المسلمين في العصر الحاضر ، بل على غير المسلمين أيضاً ، وليس معنى هذا إرغام غير المسلمين على اتباع قواعد لا تقرها معتقداتهم وأديانهم المختلفة التي يجب احترامها احتراماً تاماً ، بل معناه أن تكون حركة إحياء الشريعة الإسلامية مبنية على أساس لا يتناقض مع هذه المعتقدات الدينية ، ولتحقيق ذلك يجب تقرير مبدأين :

١ - أن يعمل في هذه الحركة الإصلاحية إلى جانب المسلمين غيرهم من الشرقيين غير المسلمين القانونيين منهم والاجتماعيين .

٢ - أن يقرر بجلاء قاعدة لم تعط حتى الآن عناية كافية ، وهي أن الشريعة الإسلامية تكملها الشرائع الأخرى السابقة عليها . ما لم تتناقض معها هذه الشرائع ، فتنسخ الجزء الذي تناقضت فيه معها وفيما عدا ذلك فإنه يجب اعتبار هذه الشرائع قائمة كجزء من الشريعة الإسلامية . ويمقتضى هذه القاعدة يمكن قبول كثير من مبادئ الشرائع الأخرى القديمة الصالحة للتطبيق في العصر الحاضر .

النظام الاجتماعي الذي عاش في ظله «الشرق» قروناً طويلة. لهذا فإن الإسلام بهذا المعنى يعني الشرق، وعندما أتكلم عن الأول فإنني أعني الآخر كذلك. لقد عاش في ظل ثقافة الإسلام مفكرون أحرار وفلاسفة وأطباء وعلماء في الطبيعة والعقيدة والشريعة عالميون. إن ثقافته هي التي أنجبت ابن سينا والغزالي، وهي التي أتمنى أن تنهض في صورة جديدة. هذا هو إسلام الأمس، وإسلام الغد. . .

إن نهضة الشرق تعني في ذهني نهضة الإسلام دون شك(*) باعتباره إحدى حضارات الشرق التاريخية. إنه يمثل إحدى تلك الحضارات التي تحمل الطابع التقليدي للعبقرية الشرقية.

هل سيكون العصر الجديد إيذاناً بقرب عودة الشمس إلى الشرق الذي غرق في الظلام؟ هل يستعيد الإسلام مجده باعتباره العامل الأساسي في نهضتنا؟ هل سننشد مرة أخرى « **الشرق بالإسلام.. والإسلام للشرق ؟!!** » . .

(*) هذه العبارة تؤكد أن كلمة الشرق هي مرادفة في نظره لكلمة «العالم الإسلامي» وقد أكد ذلك مراراً في مذكراته.



باب تمهيدي

تقديم

النظرية العامة(*)

تقابل في الأصل الفرنسي من ص ١ إلى ص ٥٠

(*) تقابل في المرجع الأساسي في الأصل الفرنسي للعلامة الجليل السنهوري من ص١ إلى ص٥٠ البند ١ - إلى ٢١ .
وقد كانت هذه مقدمة الجزء الأول من الرسالة في المرجع الأصلي الفرنسي ، ولكنني تصرفت في ترتيب بعض فقراتها كي تصبح باباً تمهيدياً شاملاً للقسم القانوني من الكتاب . والله الموفق .

ملاحظات :

- أرقام البنود التزمنا بما يقابلها في النص الفرنسي (فيما عدا الباب التمهيدي - لأننا تصرفنا فيه بتقديم وتأخير، اقتضته ضرورة جعل المقدمة عامة على الكتاب بعد أن كانت في نظر المؤلف خاصة بالكتاب الأول).
- وجميع الهوامش منقولة عن النص الفرنسي - فهي من عند المؤلف - لكنني قد أضفت إلى هوامش المؤلف تعليقات وحواشي من عندي مشيراً إليها في موضعها بنجمة (*) كما أضفت لكل بند عنوانه وتوسعت في التعليقات والحواشي في كل طبعة عما سبقها على ضوء الملاحظات التي تلقيتها بعد نشر الطبعة السابقة عليها.
- جعلنا ترقيم الهوامش مستقلاً في كل صفحة مع الإشارة إلى ما يقابلها في النص الفرنسي بالصفحة والبند، وفي جميع الأحوال فإن التعليقات والحواشي ميزتها بعلامة(*).
- وقد توسعنا في الحواشي حتى أصبح الكثير منها أبحاثاً مكملة لما في الكتاب الأصلي زيادة في وصل الكتاب بما استجد بعد نشره في عام ١٩٢٦م باللغة الفرنسية كرسالة دكتوراه.
- كما وضعنا علامة ★ في الصلب في الموضع المتصل بالحاشية أو التعليق.
- وقد أشرنا إلى إضافاتنا بأنها ملاحظات، إذا كانت تشير إلى ما يقصده المؤلف أو توضيحه واعتبرناها «تعليقات» إذا كانت تتضمن رأياً لنا. أما الحواشي فهي ما نعتبره «إضافة منا إلى ما توصل إليه السنهوري».
- وبعض الحواشي وضعناها في الصلب، لأنها تعتبر في نظرنا أبحاثاً مع التعمق في الموضوع الذي درسه السنهوري، ويمكن أن تكون مقالات أو أبحاثاً مستقلة وأشرنا إلى ذلك في عنوانها.

جدول بنود التقديم
مقرونة بما يقابلها في النص الفرنسي

	رقم البند	صفحات النص الفرنسي
تقديم النظرية العامة	١ ـ ٢١	١-٥٠
الفصل الأول : مبادئ أساسية	١ ـ ٧	١-١٦
الفصل الثاني : تعريف الحكومة الإسلامية ووجوبها	٨ ـ ٢١	٢٢-٥٠
الفصل الأول : مبادئ أساسية		
١ ـ الشريعة والفقه والقانون	١	٣
٢ ـ الدستور والقانون في الفقه	٢	٤
٣ ـ نظام الحكومة الإسلامية	٣	٥
ـ نظام الحكومة في الفقه	٣	١٩-٢١
٤ ـ الفصل بين السلطات	٤	٥-٢٠
٥ ـ سيادة الشريعة والأمة	٥	١٨-١٩
٦ ـ مصدر فقه الحكومة : الإجماع	٦	٨-١٢
٧ ـ تطور الإجماع وتنظيمه	٧	١٣-١٦
الفصل الثاني : الحكومة الإسلامية		
أساسها وخصائصها ووجوبها .		
٨ ـ تعريف (الخلافة) وخصائصها	٨	٢٢
٩ ـ إجماع السنة والمعتزلة والشيعة	٩	٢٣
١٠ ـ مذهب أهل السنة	١٠	٢٤
١١ ـ مذهب المعتزلة	١١	٢٥-٢٩
١٢ ـ الجمع بين المذهبين	١٢	٣٠
١٣ ـ مذهب الخوارج في عدم وجوب أية حكومة	١٣	٣١-٣٢
١٤ ـ ترجيح وجوب إقامة الحكومة الإسلامية	١٤	٣٧
١٥ ـ رأي شاذ (للشيخ علي عبد الرازق)	١٥	٣٧

(*) لم نشر إلى صفحات الطبعة العربية لاحتمال تغيرها في الطبعات المتوالية ويلاحظ أننا أشرفنا على الطبعة الفرنسية الثانية التي نشرتها الأمانة العامة لمنظمة المؤتمر الإسلامي في عام ١٩٩٢ وحرصنا على أن تبقى أرقام صفحاتها للطبعة الفرنسية الأولى في باريس وليون.

الفصل الأول

مبادىء أساسية

١ ـ الشريعة والفقه والقانون:

القانون الإسلامي أو كما يسميه الفقهاء المسلمون « الفقه » أوسع نطاقاً من « القانون » في التشريعات المعاصرة.

فالقانون بالمعنى الحديث في التشريعات الأوروبية يشتمل على قسمين هما:

ـ القانون العام ـ والقانون الخاص.

أما الفقه الإسلامي فلا يقتصر على هذين الفرعين، بل هو أوسع نطاقاً من ذلك، لأنه يدرس مسائل خارجة عن نطاق القانون بالمعنى المعروف في العصر الحاضر، كأحكام العبادات، والطهارة، وبعض قواعد الصحة، وآداب السلوك والأخلاق.

ثم إن الفقه الإسلامي لا يقتصر على دراسة الأحكام القانونية التي تدخل في نطاق «علم الفروع»، بل إنه يشتمل على شق آخر هو «علم أصول الفقه» الذي يدرس مصادر التشريع (القرآن والسنة والإجماع والقياس وما إليها)، ويبحث في طرق استنباط الأحكام الفرعية من تلك المصادر.

كما أن الفقه الإسلامي يعتبر دراسة العقائد علماً مستقلاً، هو «علم الكلام»[1].

٢ ـ الدستور والقانون العام في الفقه الإسلامي:

تدخل أحكام الخلافة (نظام الحكومة) بطبيعتها في نطاق «علم الفروع» وعلى وجه التحديد في شقه المتعلق بالقانون العام (والقانون الدستوري) رغم أن الفقهاء يعتبرونها من مباحث علم الكلام.

ونحن لا نشك في وجود «قانون عام» (وقانون دستوري)[*] في الفقه الإسلامي،

---

(١) (البند (١) ص٣، ٤ من النص الفرنسي). ولما كان علم الكلام يدخل في نطاق الشريعة، فمعنى ذلك أنها أوسع نطاقاً من الفقه ـ أي القانون ـ أو علم الفروع.

(*) في عام ١٩٢٩ عندما كان السنهوري مدرّساً بكلية الحقوق بالجامعة المصرية نشر مقالاً في مجلة «المحاماة الشرعية» العدد الأول في السنة الأولى ـ تحت عنوان: «الدين والدولة في الإسلام» ـ لخص فيه أهم الأفكار التي اشتمل عليها كتابه فقه الخلافة، ومن بينها فكرة التميز بين الشريعة والقانون الإسلامي التي قال بشأنها ما يلي:

«إذا اقتصرنا نحن المشتغلين بالقانون على علم الفقه وجدنا أن الفقهاء أدركوا ضرورة هذا التميز فوضعوا أبواباً للعبادات وأبواباً للمعاملات، وبذلك فرقوا بين المسائل الدينية وبين القانون بمعناه الحديث. لذلك يجب أن نقتصر من الفقه في أبحاثنا على أبواب المعاملات فهذه هي الدائرة القانونية. وإذا أردنا أن تبقى الشريعة على معناها الواسع المصطلح عليه من قديم من أنها تشمل العبادات والمعاملات، فلنخلق اصطلاحاً آخر يدل على ما أردناه ونسمي أبواب الفقه الخاصة بالمعاملات «القانون =

وإن كان فقهاؤنا لم يستعملوا هذه المصطلحات، ولم يقروا بوضوح التفرقة الموجودة في القوانين الحديثة بين القانون العام والقانون الخاص[1]، بل ساروا على بحث المسائل المتعلقة بهذين الفرعين معاً دون تمييز كل منهما عن الآخر فنجدهم يدرسون العقود مع الحدود إلى جانب قواعد الإدارة ونظام القضاء والولايات (ومن بينها ولاية الحكم ونظام الحكومة).

لذلك فإن تحديد نطاق «القانون العام[*]» في الفقه الإسلامي واستنباط قواعد التنظيم الدستوري أو الإداري، أو الدولي ـ على أسس مستقلة ومتميزة عن القانون الخاص ـ مهمة شاقة وعسيرة، لأنها محاولة جديدة على الفقه الإسلامي.

وهناك عامل آخر يزيد في صعوبة هذه المهمة هو أن مسائل القانون العام لم تحظ من الفقهاء المسلمين في العصور السابقة بنفس العناية التي بذلوها لمسائل «القانون الخاص»[*].

٣ ـ نظام الحكومة الإسلامية (الخلافة):

موضوع بحثنا هو أحكام الخلافة، أي «الحكومة الإسلامية» [*]، فهو لا يشمل كل مسائل القانون العام (ولا القانون الدستوري الإسلامي).

وإذا كانت نظرية الخلافة تتسع لجميع القواعد المتعلقة بنظام الحكومة الإسلامية سواء

=

الإسلامي»، ولكن علينا أن ندخل ضمن هذا القانون مع هذا الجانب من الفقه علم أصول الفقه الذي يبين لنا مصادر القانون وكيفية استنباط الأحكام من تلك المصادر كما ندخل أيضاً في القانون الإسلامي جزءاً من علم الكلام، وهو المتعلق بمباحث الإمامة لأن هذا أساس القانون العام».

(١) (البند (٢) ص٤ من النص الفرنسي) ولكنهم فرقوا بين «حق الله» و «حق العبد» عند بيان طبيعة كل حق على حدة كما سنرى فيما بعد.

(*) في مقاله المُشار إليه «بمجلة المحاماة الشرعية» أوضح هذه الفكرة بقوله:

«لنقسِّم القانون الإسلامي تقسيماً حديثاً إلى قانون خاص وقانون عام. فالقانون الخاص يشمل القواعد التي تضبط علاقات الأفراد بعضها بالبعض الآخر، فأبواب المعاملات والأحوال الشخصية تدخل في القانون الخاص. والقانون العام يشمل القواعد التي تسري على السلطات العامة، وعلاقة هذه السلطات بالأفراد. وإذا أردنا أن نحدد في كل قسم فروعه، سهل علينا أن نجد في القانون الإسلامي الخاص قانوناً مدنياً، وقانون مرافعات وأساساً لقانون تجاري. وأن نجد في القانون العام الإسلامي قانوناً دستورياً وقانوناً إدارياً وقانوناً جنائياً وأصولاً نبني عليها قانوناً دولياً عاماً وقانوناً دولياً خاصاً.

ولا يراد بهذا التقسيم أن تندمج الشريعة الإسلامية في القانون الحديث وأن تفقد استقلالها وإنما يراد بهذا تسهيل المقارنة بينهما..».

(*) بقية البند ٢ ص٤ بالنص الفرنسي.

(*) (سوف نستعمل كلمة «الحكومة» مرادفة لكلمة «الخلافة» خلال هذه الدراسة، لأن رأينا هو أن أحكام الخلافة نظرية عامة التطبيق في جميع نظم الحكم من وجهة النظر الإسلامية).

(البند ٣ ص٥ من الأصل الفرنسي).

دخلت في نطاق القانون الدستوري، أو القانون الإداري، أو المالي - إلا أنهـا لا تشـمل جميـع قواعد القانون الدستوري في عرف التشريعات الحديثة، ولا في نظر الفقه الإسلامي.

آ - وأهم المسائل الدستورية التي تخرج عن نطاق « فقه الخلافة » هي:

١ - القواعد المنظمة لحريات الأفراد وحقوقهم العامة، وقد تناولتها كتب الفقه الإسلامي بطريقة استطرادية دون أن تضع لها نظريات عامة تناسب أهميتها العملية. ودراستها تحتاج إلى بحوث ومؤلفات خاصة تدخل في نطاق دراسة سلطة التشريع.

٢ - القواعد المنظمة للسلطة التشريعية. وهي تعتبر من أهم مباحث القوانين الدستورية الحديثة، ومن أهم أبواب الفقه الإسلامي كذلك، ولكنها مع ذلك لا تعتبر في نظر فقهائنا داخلة في نطاق نظام الحكومة الذي يتمثل في أحكام الخلافة، لأن حكومة (الخليفة) لا تملك أية سلطة تشريعية في الإسلام.

وهذا المبدأ (استقلال التشريع عن الحكومة) يحد من سلطة (الحكومة)، فلا يستطيع (الخليفة) أن يكون حاكماً مطلقاً. وهذا من أهم خصائص نظام الحكم الإسلامي، لأن سلطته مقصورة على المسائل التنفيذية والقضائية، وإن كانت اختصاصاته واسعة في هاتين الناحيتين، إلا أنها لا تشمل حق التشريع، ولا يستطيع الخليفة أن يتدخل في نطاق التشريع(*).

(*) الموضوعات التي تدخل ضمن القواعد الدستورية المعاصرة - مثل سلطة التشريع والحريات هي موضوعات هامة في الشريعة والفقه الإسلامي - وإذا كانت لا تدخل ضمن نطاق أحكام الخلافة في نظر السنهوري، فذلك لأنها خارجة عن سلطة الحكومة بل و خارج نطاق علم الفقه وعلم الفروع كله. ويترتب على ذلك ما يلي:

(أ) إن كل تدخل من جانب الخليفة أو الحكومة في نطاق التشريع والحريات يعتبر تجاوزاً لحدود السلطة الذي درسه المؤلف بالتفصيل في البند ١٥٥ وما بعده (الفصل الثاني من الباب الثاني من الكتاب الثاني تحت عنوان مبدأ الشورى).

(ب) إن تنظيم الحريات أو تقييدها يدخل في اختصاص السلطة التشريعية (أو الشريعة)، وبذلك يخرج عن حدود سلطة الخليفة أو حكومته، لأنه لا يجوز له التدخل في الشريعة ولا الفقه.

(جـ) إن الأمة تمارس حق التشريع بطريق الإجماع، وهو المصدر الثالث للفقه بعد الكتاب والسنة، كما أوضح المؤلف في البند ١٦٥ وفي مواضع أخرى كثيرة أهمها البند ٥ وما بعده، حيث اعتبر أن الإجماع معناه تقرير مبدأ سيادة الأمة.

ثم إن الأمة تشرف على أعمال السلطة التنفيذية (التي يباشرها الخليفة والحكومة) طبقاً لمبدأ الشورى التي فرضها القرآن والسنة والإجماع، كما أوضح في البند ١٦٦ وما بعده في الفصل المشار إليه تحت عنوان مبدأ الشورى. ثم إن مبدأ الشورى، وكل ما يتعلق بالحريات والحقوق العامة، وما نسميه الآن سلطة التشريع لا تدخل في نطاق علم الفروع (الفقه) ولا علم أصول الفقه المكمل له، وإنما تعتبر ضمن أصول الشريعة التي نعتبرها أوسع نطاقاً، وأكثر أهمية من «أصول الفقه» المحصورة في طرق استنباط أحكام الفروع من المصادر الشرعية، وخاصة نصوص الكتاب والسنّة، وهي التي يقصدها مَن يهاجمون بعض الإسلاميين بوصفهم بأنهم «أصوليون» في حين أن هذه التسمية في كتب التراث تشير فقط إلى علماء أصول الفقه، أما أصول الشريعة فهي أوسع من ذلك، وبدأت بدراسة مقاصد الشريعة التي لم يتطرق لها علماؤنا إلا في

=

فليس (الخليفة) أو الحاكم المسلم مطلق السلطة يملك جميع السلطات كما يزعم البعض[١]. [*]

ب ـ موضع نظام «الحكومة» (فقه الخلافة) في الفقه الإسلامي[**] :

يعالج فقهاؤنا موضوع نظام حكومة الخلافة كملحق للأبواب العامة في علم الكلام دون أبواب علم الفروع[٢].

وهناك أمران لفتا نظر الباحثين من الفقهاء الأوربيين الذين تعرضوا لدراسة الخلافة : أولهما : هذا الوضع الشاذ لمسألة الخلافة ونظام الحكومة بين مباحث العقائد. وثانيهما : الاقتضاب المخل الذي عالج به علماء الكلام مسألة الخلافة رغم أهميتها.

وقد علل الفقهاء المسألة الأولى بأن قواعد الخلافة وإن كانت جزءاً من علم الفروع، إلا أنها يجب أن تدرج رغم ذلك في كتب العقائد للرد على أصحاب المذاهب الفاسدة، الذين يعتقدون عقائد شاذة بشأن الخلافة[٣].

=

عصور متأخرة، ثم أصبحت تسمى «أصول الدين»، ولها كليات خاصة في الجامعات الإسلامية.

(د) إن دراسة الشورى كبحث منفصل عن دراسة الخلافة ضروري لإعطاء صورة كاملة للمبادىء التي يقوم عليها نظام المجتمع ونظام الدولة والقانون الدستوري في الإسلام بصورة عامة؛ لذلك فقد أعددنا كتاباً للشورى تكملة لكتاب الخلافة الذي ترجمناه من رسالة السنهوري، وسيجد القارىء والباحث أن الشورى هي الإطار الشرعي والمحور الذي يربط بين جميع أنظمة المجتمع والدولة، فضلاً عن حريات الأفراد وحقوق الأمة وسيادتها في شريعتنا الغراء.

(١) رد هذا الزعم في مقال نشرته مجلة العالم الإسلامي (ص١٩ ـ ٢٧٥) حيث قال كاتب المقال: إن المسلمين الذين يقولون بأن الخليفة نائب عن الأمة إنما استمدوا هذا القول من اطلاعهم على كتابات «روسو» أو «لينين».

وخطأ الكاتب يرجع إلى عدم تمييزه بين قواعد الفقه الإسلامي التي لاتعترف للحاكم بسلطة مطلقة وبين ما جرى عليه العمل في الدول الإسلامية من ممارسة بعض الحكام سلطات استبدادية مخالفين بذلك روح الشريعة الإسلامية ونصوصها وأصولها مخالفة تامة صريحة.

(*) يراجع بحثنا المطوّل عن مبدأ استقلال الشريعة وسيادتها في نظر السنهوري في نهاية الملخص الذي قدمناه للجزء الثاني من الرسالة قبل البند٥١٧ ـ ويلاحظ أن تاريخنا يؤكد ـ أنه لم يجرؤ أحد من الخلفاء أو الحكام المستبدين على ممارسة سلطة التشريع، ولذلك لا يمكن وصف حكمهم بأنه كان شمولياً، كما في الديكتاتوريات المعاصرة، وغيرها من النظم الشمولية.

(**) (الهامش التالي هو رقم (٣١) في النص الفرنسي) هذا البند وارد في الأصل الفرنسي تحت رقم (٧) في المقدمة ص١٩ ـ ٢٠، ٢١ وقد قدمناه على موضوعات البنود ٤، ٥، ٦، لارتباطه بموضوع البند ٣.

(٢) يوجد مؤلف واحد فريد من نوعه، وهو (الأحكام السلطانية) للماوردي، وهو فقيه شافعي عالج مسائل الخلافة بشيء من التوسع، وإن كان قد اهتم بالناحية الإدارية في أحكام الخلافة أكثر من ناحيتها الدستورية، وسيكون هذا الكتاب المرجع الأساسي لنا.

(٣) مثل بعض مذاهب الشيعة المتطرفين الذين يمنحون الأئمة من آل البيت صفات العصمة أو الألوهية ـ راجع

=

هذا التعليل غير مقنع[1]؛ لأن اعتناق بعض الفرق عقائد فاسدة بشأن الخلافة يوجب على علماء الكلام دحض آراء الفرق الملحدة، إلا أنه لا يبرر انصراف كتب الفقه عن دراسة قواعد الخلافة باعتبارها جزءاً من فقه الفروع.

والحقيقة أن الموضع الطبيعي لدراسة نظام الخلافة هو علم الفقه[*]، لا علم الكلام الذي يجب أن يبحث هذا الموضوع بحثاً ثانوياً مقصوراً على الناحية التي تمس العقيدة. والواقع أن الفقهاء لم يتحمسوا لدراسة الخلافة، ولا غيرها من مسائل القانون العام بسبب الخلافات بين الفرق الإسلامية حول الخلافة، التي دخلت مباحثها ضمن مباحث العقائد.

غير أن هناك علة أخرى أقرب إلى الصواب تفسر عزوف الفقهاء عن الخوض في أحكام الخلافة خشية التعرض لنظم الحكم الاستبدادية التي سادت العالم الإسلامي منذ الأمويين[2] وأياً كانت العلة فالذي لا جدال فيه أن شطر الفقه الإسلامي المتعلق بالقانون العام قد بقي في حالة طفولة بسبب هذا العزوف.

=

(التفتازاني) في «تقريب المرام»، ص٣٢١ - و«شرح التفتازاني» على «حاشية الخيالي»، و«شرح العقائد النسفية»، طبعة دار الكتب بالقاهرة ص-١٤٦ - والجرجاني «المواقف» الطبعة الأولى - القاهرة عام ١٩٠٧ - ح٨ - ص٣٤٤.

(١) وقد انتقد أحد علماء الكلام هذا التعليل في «شرح تقريب المرام» ص٣٢١-٣٢٨ حيث فرق بدقة بين ما يتعلق بعلم الكلام في دراسة الخلافة، وبين ما يدخل في دراسة الفقه، ويرى أن الجانب الأول هو وحده الذي يدخل في دراسة علم الكلام. = هذا الهامش رقم ٣٣ في الأصل الفرنسي(*).

(*) ينتقد البعض إسراف السنهوري في الاعتماد على هذا الكتاب رغم أنه انتقده فيما بعد.

(*) بقية البند (٧) ص٢١.

(٢) يلاحظ أن عدد المؤلفين المسلمين في العلوم السياسية قليل جداً إذا قورنوا بالعدد الضخم من العلماء المسلمين في العلوم الأخرى كعلماء العقائد واللغة والفقهاء والرياضيين والطبيعيين والكيميائيين والأطباء والفلكيين وغيرهم.

وقد أورد (أرنولد) في كتابه عن الخلافة ص١٢١ أسماء بعض فلاسفة العلوم السياسية المسلمين مثل (الفارابي) و (إخوان الصفاء) و (نصر الدين) و (جلال الدين الداواني) الذي حاول تطويع الفلسفة اليونانية لنظرية الخلافة.

يقابل هامش (٣٤) في الأصل الفرنسي.

=

٤ ـ فصل السلطات في الشريعة الإسلامية(*):

يعتبر مبدأ فصل السلطات الثلاث التشريعية والقضائية والتنفيذية حجر الزاوية في النظم الدستورية الحديثة.

وكان الفقه الدستوري الحديث يبالغ بادئ الأمر في تطبيق مبدأ الفصل الكامل بين السلطات، ولكنه الآن أصبح يميل إلى الاعتدال في تطبيقه، ويراعي ضرورة التعاون بين الهيئات التي تباشر هذه السلطات الثلاث، ويضع القواعد التي تكفل تنسيق هذا التعاون.

أما الفقه الإسلامي فإنه يجمع بين التشدد والاعتدال في هذه الناحية. فهناك فصل تام بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، بل إنه يبالغ في ذلك إلى درجة لم تصل إليها النظم البرلمانية الحديثة التي يعترف أغلبها لرئيس الدولة، وهو ممثل السلطة التنفيذية، ببعض الاختصاصات في التشريع (عن طريق حقه في اقتراح القوانين أو الاعتراض عليها أو إصدارها، على حسب الأحوال).

= أبدى هذه الملاحظة في شيء من المبالغة الشيخ علي عبد الرازق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم» القاهرة سنة ١٩٢٥م ص٢٢-٣١. (*)

(*) وقد فنّد السنهوري ادعاءات الشيخ علي عبد الرازق في البند ١٥ وما بعده. كما أن الشيخ محمد الخضر حسين رد عليه تفصيلاً في كتابه المعروف «نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم». ثم إننا نستطيع أن نقدم تعليلاً علمياً مستمداً مما تميزت به الشريعة الإسلامية من حرمان الدولة وحكامها من سلطة التشريع، مما يجعل وزن الموضوعات المتعلقة بالدولة وسلطتها أقل بكثير مما هو بالنظم الأوروبية، حيث تكون ممارسة الدولة لسلطة التشريع وسيلة لهيمنتها الشاملة على شؤون المجتمع، وهو ما لا تتمتع به الدولة في شريعة الإسلام.

إن هذا التعليل نابع من طبيعة الشريعة الإسلامية وتقييدها لسلطة الحكام وتجريدهم من ادعاء الحق الإلهي في الحكم لأنهم ليسوا سوى نواب للأمة وعمال لها، تعيّنهم وتأجرهم وتحاسبهم. إن الحاكم - أياً كان - لاشك أنه يجرد في الفقه الإسلامي من الادعاءات التي كانت سبباً في ثورات الشعوب الأخرى قبل الإسلام وبعده على الذين يدعون ملكية كل شيء من دون الأمة، وأنهم مصدر السلطات، وبيدهم التشريع والثروة، حتى وصل الأمر ببعضهم في الجاهلية السابقة على الإسلام ادعاء الألوهية التي تمنحهم السيادة والتشريع.

والقانون العام الإسلامي يقوم على هذه الأصول العامة، وعلى رأسها حرية الفرد وسيادة الأمة.

لقد اكتفى. الحكام المسلمون المستبدون بما استحوذوا عليه من ثروة وسلطة ولكنهم لم يدعوا لأنفسهم حق التشريع، بل ظهروا أمام الناس كحماة للشريعة وسدنة منفذين لها، مدعين أن استبدادهم ليس إلا وسيلة تنفيذية وأمنية لحماية المجتمع من الفوضى، ولكنهم لم يتخذوا سلطة التشريع سلاحاً لفرض استبدادهم كما يفعل حكام كثيرون في بعض البلاد في العصر الحاضر

(*) أول بند ٤ ص٥، ٦ من النص الفرنسي فيما عدا الفقرة الأخيرة، فتراجع في الأصل الفرنسي أول البند رقم (٦) ص(١٧) وهامش رقم (٢٤) في تلك الصحيفة.

هامش (٣) البند ٤ ص٦.

إن مبدأ فصل السلطات أساس نظام الحكم الإسلامي، على الأخص فيما يتعلق بالسلطة التشريعية، لأنها كما سنرى مستقلة تماماً عن الخليفة (والدولة). أما بالنسبة للسلطة القضائية، فرغم أنه يدخل ضمن اختصاصات الخليفة تولية القضاة ـ إلا أن الفقهاء قرروا أن القضاة لا تنتهي ولايتهم بوفاة الخليفة الذي عينهم ـ وعللوا هذا المبدأ بأن القاضي يستمد ولايته من الأمة لا من الخليفة. وأن الخليفة عندما عينه إنما كان رسولاً للأمة وممثلاً لها (في مباشرة عقد تعيين القضاة) ـ ولذلك يطبق عليه المبدأ العام الذي يقرر أن وفاة الوكيل لا أثر لها على العقد الذي باشره لصالح الأصيل[1] وهذا يؤكد بوضوح المبدأ الإسلامي أن الخليفة ليس إلا نائباً عن الأمة[*] في مباشرة السلطة التنفيذية وفي تعيين القضاة[2] معنى ذلك أن الفصل بين السلطتين التنفيذية والقضائية ليس كاملاً إلا أنهما يشتركان في أنهما يقومان بتطبيق أحكام الشريعة، ولذلك فإنهما يخضعان للشريعة خضوعاً تاماً.

(أ) استقلال التشريع في النظام الإسلامي [**]:

إن دراسة مبدأ الفصل بين السلطات تبين لنا أن السلطة التشريعية تختص بها هيئة مستقلة تماماً عن حكومة (الخليفة) ـ وعليه فإن دراستنا لنظام الخلافة سوف تنحصر في نطاق السلطة التنفيذية والسلطة القضائية، لأن الخليفة ليس له حق في التدخل في التشريع، لذلك علينا الآن في هذا الباب التمهيدي أن نستعرض بعض المبادئ الأساسية المتعلقة بالهيئة التي تتولى مهمة التشريع في النظام الإسلامي.

من الوجهة النظرية البحتة، التشريع الإسلامي في الأصل تشريع سماوي، يصدر عن الله سبحانه وتعالى، والإرادة الإلهية نقلت إلينا توجيهاتها بوسيلتين: وسيلة مباشرة هي

---

(١) يراجع الكاساني في «البدائع» جـ٧/ ١٦،

(*) ويراجع في الأصل الفرنسي هامش رقم ٢٤ ص١٧ بند (٦) الذي نقلناه إلى الصلب لأهميته.

(٢) يؤكد ذلك ما قرره الماوردي من أنه إذا لم يوجد خليفة، أو لم يوجد لدى إحدى الجماعات قاض قد عينه الخليفة، فإن لهم أن يقلدوا قاضياً عليهم، ويصح تقليده وتنفيذ أحكامه.

تراجع «الأحكام السلطانية» في نهاية الباب السادس، والخاص بولاية القضاء ص٦٤.

(**) بقية البند رقم (٤) في مقدمة الأصل الفرنسي ص٦.

القرآن الكريم، لأنه كلام الله الموحى به إلى رسوله. أما الوسيلة الأخرى فهي غير مباشرة، تمثلها السنَّة النبوية، وهي الأعمال والأقوال المنقولة عن رسول الله ﷺ. فالقرآن والسنَّة هما المصدران الأساسيان للتشريع الإسلامي. وهذان المصدران قد اكتملا بوفاة الرسول الذي كان بشراً ذا حياة محدودة العمر(*).

وبعد وفاة النبي ﷺ، بقي للشريعة الإسلامية مصدر متجدد دائم يتولى إرشاد الأمة وهدايتها، وهو (الإجماع)، والذي يعتبر في المرتبة الثالثة من مصادر التشريع الإسلامي(١).

إن اعتبار إجماع الأمة مصدراً للتشريع الإسلامي، هو نواة المبدأ الحديث، الذي يجعل إرادة الأمة مصدر السلطات. والذي يعبر عنه بمبدأ سيادة الأمة في النظم العصرية.

هذا المبدأ الذي يقوم عليه التشريع الإسلامي، هو نفس المبدأ الذي يقوم عليه النظام النيابي الحديث. لكن الذي يميز النظام الإسلامي أن ممثلي الأمة في القيام بوظيفة التشريع هم المجتهدون أي العلماء الذين يعترف لهم بالوصول إلى مرتبة الاجتهاد (أو أهل الاجتهاد)(**).

(*) حاشية:

في مقاله في مجلة المحاماة الشرعية المشار إليه في حاشيتنا إلى البند ٢ فيما سبق أوضح هذه الفكرة تحت عنوان (السلطة التشريعية) بالعبارات الآتية : «السلطان عندنا نحن المسلمين: هو الله تعالى، لا حد لسلطانه ولا راد لإرادته، فهو الشارع لأمور الدين والدنيا، مشيئته نافذة وأمره قانون، فهو إذن السلطة الكبرى. ولكن أوامر الله ونواهيه لا تعرف إلا بالوحي، ولما كان الوحي قاصراً على الأنبياء كان علينا أن نتبين إرادة الله عز وجل بواسطة نبيه ﷺ، ولقد بلغنا النبي ﷺ كتاب الله الكريم الذي يتضمن إرادة الله عز وجل ورسالته إلى عباده، فكان أول مصادر التشريع. وكانت سنته ﷺ مفسرة له، فهي المصدر الثاني...

ولما كانت الأحكام الدنيوية تتطور تبعاً للمدنية، وكان لا بد من انقطاع الوحي بقبض الرسول ﷺ أصبح محتماً أن يكون لدى المسلمين مصدر ثالث للتشريع هو الذي يضمن للأحكام الدنيوية جدتها وتمشيها مع الزمن، وهذا المصدر هو إجماع الأمة».

(١) المصدر الرابع هو اجتهاد الفقهاء بطريق القياس..
يقابله الهامش (٤) على البند ٦ ص٦.

(**) حاشية:

في مقالة في مجلة المحاماة الشرعية - المشار إليها سابقاً - أوضح هذه الفكرة بعبارة صريحة فقال (في ص١١) ما يلي: «ليس المجتهدون طبقة من الطبقات كما كان معهوداً في طبقة النبلاء (في أوروبا)، أو في طبقة الكهنة (في المسيحية) بل لكل مسلم أن يكون مجتهداً، إذا وصل في العلم إلى درجة الاجتهاد. فمعنى أن الاجتهاد مصدر للقانون: أن طائفة من المسلمين ينوبون عن الأمة الإسلامية، ونيابتهم آتية لا بطريق التصويت العام كالمعتاد في المجالس النيابية الحديثة بل بطريق العلم واعتراف الأمة وعامتها بعلمهم وهذه الطائفة تملك استنباط التشريع في حدود الكتاب والسنَّة، فحكومة المسلمين حكومة علماء، والعلماء في الأمة الإسلامية - كما يقول عليه الصلاة والسلام: «هم ورثة الأنبياء». أما أن العلماء يمارسون التشريع في المجتمع الإسلامي فهذا أصل من أصول الفقه معروف»...

وقد أدى ذلك بالبعض إلى القول بأن الحكومة الإسلامية هي حكومة (العلماء)[1] ، ولكن وصول العلماء إلى مرتبة الاجتهاد بكفاءاتهم العلمية والأخلاقية والعملية ، لا ينفي كونهم يمثلون الأمة[*] في القيام بمهمة التشريع .

(ب) الأمة هي التي تعبِّر عن الإرادة الإلهية بإجماعها ـ وليس الخليفة أو الحاكم بسلطته :

إن إجماع الأمة نوع من صور التعبير عن الإرادة الإلهية ، استناداً إلى العبارة الرائعة للحديث الشريف . «إن الله أجار أمتي أن تجتمع على ضلالة» [2] .

ويهمنا أن نلاحظ هنا أن الخليفة في الإسلام ، لا يمكن أن يعطي لنفسه حق التعبير عن الإرادة الإلهية ، أي أنه لا يملك أن يصدر تشريعاً . لأن سلطة التشريع هي فقط لجماعة المسلمين ، (أي مجموع الأمة) .

إن أي صورة للديمقراطية الحديثة لا يمكن أن تكون أبلغ مما قرره الإسلام من أن إرادة الأمة هي التي تعبر عن إرادة الله ، وأن التشريع يكون بإجماع صادر عن إرادة الأمة فلها وحدها دون حكامها (حتى لو كانوا خلفاء) ، حق التعبير عن الإرادة الإلهية بعد القرآن والسنَّة النبوية .

وهناك مصادر أخرى تلي الإجماع في الأهمية ، أهمها الاجتهاد ويدخل فيه القياس ، ويليه مصادر فقهية أخرى مختَلف عليها بين الأئمة : كالاستحسان ، والمصالح المرسلة ، والعرف .

وبعض الفقهاء يعتبر القياس مصدراً مستقلاً ، والبعض الآخر يرى أنه ليس مصدراً وإنما هو تفسير للأحكام فقط ، وبعضهم يعتبره مصدراً مستقلاً في حدود ضيقة .

لكن القرآن والسنَّة لهما في التشريع الإسلامي صفة دستورية ، بمعنى أن الإجماع أو الاجتهاد يجب ألا يتعارض مع مبادئهما .

---

(١)يقابله في النص الفرنسي الهامش رقم ٦ البند ٤ ص٧ ، هذا هو ما ذهب إليه «سنوق هيرجردنج» . ويعارض ذلك «لامبير» في مؤلفه «وظيفة القانون المدني المقارن» .

ومرجع الخلاف بين الرأيين هو أن النيابة عن الأمة في نظر لامبير هي النيابة المستمدة من الانتخاب ، وهو ما لم يحدث في النظام الإسلامي . أما النيابة عن الأمة بمعنى التعبير عن إرادتها ، فإن لامبير لا يجادل في توفر تلك الصفة لدى المجتهدين ، حين يقرر بأن (كل ما يقرره الإجماع من أحكام شرعية يحوز بالطبع ثقة المسلمين وطاعتهم واحترامهم) .

ونلاحظ أن لامبير يحكم على الإجماع حسبما كان مطبقاً فعلاً في التاريخ الإسلامي ، ومثل هذا الحكم لا يكفي ، لأنه يسقط من اعتباره ما كان يمكن أن يصل إليه هذا النظام ، إذا استمر في تطوره الذي عطلته الظروف السياسية .

(*) في رأينا أن تمثيل الأئمة المجتهدين ثابت ، لأن جمهور الناس هم الذين اعترفوا لهم بالإمامة عن ثقة واقتناع ، وذلك بالشهرة العامة والشورى المرسلة دون إجراء انتخابات ولا اشتراط شهادات علمية ـ ولم يحصلوا على درجة الاجتهاد أو صفة الإمامة بقرار من الخليفة ، ولا من الحكومة ، ولا من أي جهة رسمية (سياسية أو علمية كالأزهر مثلاً . . .) يراجع في ذلك كتابنا في فقه الشورى والاستشارة المنشور عام ١٩٩٢م ، وتراجع بقية بند ص٧ في النص الفرنسي .

(٢)أخرجه أحمد (٦/ ٣٩٦) بلفظ : «سألت الله أن لا يجمع أمتي على ضلالة» .

إن الأمة الإسلامية تملك سلطة التشريع بطريق الإجماع، أما ولي الأمر (وهو الخليفة) فلا يملك من هذه السلطة شيئاً(*).

٥ ـ نظرية السيادة في الإسلام: سيادة الأمة هي سيادة الشريعة(*):

إن فكرة السيادة مرتبطة بموضوع السلطة التشريعية في الإسلام. وفكرة السيادة ـ كما هو معروف لكل مشتغل بالقانون العام ـ لها أهمية كبرى في النظريات السياسية والمذاهب المختلفة في نظم الحكم، في العصر الحديث. والمتفق عليه في العصر الحاضر، إن السيادة للأمة، من الناحية النظرية على الأقل(١).

وقد بنى «روسو» فكرة سيادة الأمة على العقد الاجتماعي. ولكن علماء آخرين، يستبعدون فكرة «روسو»، ويرون أنه مادامت السلطات في الدولة إنما توجد لمصلحة الأمة، فيجب أن تكون الأمة هي مصدر تلك السلطات والرقيبة على مباشرتها (وهذا هو ما يُقصد بالقول بأن السيادة للأمة)(٢).

فما هو موقف الشريعة الإسلامية في هذه المسألة؟

روح التشريع الإسلامي تفترض أن (السيادة)، بمعنى السلطة غير المحدودة لا يملكها أحد من البشر، فكل سلطة إنسانية محدودة بالحدود التي فرضها الله لأن السيادة بمعنى السلطة المطلقة هي لله وحده، فهو وحده صاحب السيادة العليا ومالك الملك، وإرادته هي شريعتنا التي لها السيادة في المجتمع ومصدرها والتعبير عنها هو كلام الله المنُزل في القرآن، وسنَّة الرسول المعصوم الملهم، ثم إجماع الأمة.

الإجماع معناه أن الأمة صاحبة السيادة:

إن الله الذي هو الرحمن الرحيم القوي القادر، لم يتركنا بغير مرشد بعد وفاة الرسول ﷺ. بل إنه استخلفنا في الأرض، ومنحنا شرف خلافته، بأن اعتبر إرادة الأمة مستمدة من إرادة الله، وجعل إجماع الأمة شريعة مُلزمة. فكأن السيادة الإلهية والحق في التشريع أصبح بعد انقطاع الوحي وديعة في يد مجموع الأمة، لا في يد الطغاة من الحكام أو الملوك، كما كان الشأن في الدول المسيحية التي ادعى ملوكها حقاً إلهياً.

بذلك يمكن القول بأن السيادة في الإسلام لا يملكها فرد مهما تكن مكانته ـ سواء كان

(*) تقابل البند ٦ ص ١٧، ١٨، ١٩ وقد نقلناها إلى هذا الموضع لتعلقها بهذا الموضوع.

(١) على البند ٤ ص ٧.

(٢) يراجع الهامش ٢٥ ص١٧ بند ٦ من الأصل الفرنسي، حيث يشير إلى أن بعض الفقهاء العصريين يهاجمون القول بسيادة الأمة ومنهم العميد (ديجي). اسمان في «مبادئ القانون الدستوري» باريس سنة ١٨٩٦م ص١٥٩ ـ ١٦٨.

خليفة أو أميراً أو ملكاً أو حاكماً ـ أو هيئة من أي نوع، وإنما هي لله القدير الذي فوضها للأمة في مجموعها[1].

كذلك لا تعترف الشريعة الإسلامية بالسيادة لأية هيئة أو جماعة أو طائفة متميزة عن مجموع الأمة. فإن الإسلام لا يعترف بوجود «هيئة دينية» متميزة مثل رجال الكنيسة في الديانة الكاثوليكية [2] بل يمكن القول إن السيادة الشعبية في الإسلام حق إلهي للأمة [3] في الحدود التي أشرنا إليها.

والخليفة، كأي حاكم في الإسلام، ليس ممثلاً للسلطة الإلهية، ولا يستمد سلطانه من السيادة الإلهية وإنما هو يمثل الأمة التي اختارته ويستمد منها سلطته المحدودة[4] في المسائل التنفيذية، أو القضائية دون الناحية التشريعية.

---

(١) وفي ذلك قال «عبد الرحيم» في كتابه «مبادئ الفقه الإسلامي»، ص٦٠:

«إن السيادة في الشريعة الإسلامية لله وحده في الأصل، ولكن بما أنه فوّض للأمة سلطة التشريع والرقابة على الحكام، فإنه يجب القول بأنه فوّض السيادة للشعب. والمسلَّم به أن الشريعة الإسلامية لا تقر نزع السيادة من الأمة مهما يكن نظام الحكومة الذي تختاره لمباشرة شؤونها(*)...».

يقابله في النص الفرنسي هامش ٢٧ البند ٦ ص١٨.

(*) (يقابله في النص الفرنسي الهامش ٢٨ البند ٦ ص١٩) وقد أكد السنهوري هذا المبدأ في مقاله بمجلة المحاماة الشرعية المشار إليه (ص١١) بقوله:

«أراد الشارع الحكيم ألا يترك الأمة دون هاد، بعد أن مضى عنها هاديها فلم يجعل لفرد مهما عظمت سلطته أن يحل من الأمة محل المشرع أو السيد المطلق.. فالخليفة ـ وهو على رأس الحكومة ـ لا يملك من سلطة التشريع شيئاً، ولا يشترك فيها باعتباره أنه خليفة (بل يوصف أنه مجتهد إذا كان مجتهداً، شأنه في ذلك شأن سائر المجتهدين)، بل جعل سبحانه وتعالى الأمة الإسلامية صاحبة السلطان، في شؤونها ما دامت تستعمل ذلك السلطان في حدود الكتاب والسنّة...».

(٢) المجتهدون الذين يتولون استنباط التشريع باسم الأمة عن طريق الإجماع لا يعتبرون هيئة متميزة، فكل إنسان يمكن أن يُعتبر مجتهداً، إذا توافرت فيه الصفات العلمية والأخلاقية التي اشترطها الفقهاء، ثم إن أي مجتهد لا يستطيع إلزام أحد برأيه.

(٣) (يقابله في النص الفرنسي الهامش ٢٩ البند ٦ ص١٩) فكرة السيادة الإلهية ليست مقصورة على الشريعة الإسلامية. ففي القرن السادس عشر دافع بعض رجال الدين المسيحي، مثل «سوارز Suarez» عن الفكرة نفسها، ولكن فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر، من أنصار القانون الطبيعي والمدافعين عن حريات الشعوب، لم يصلوا إلى بناء فكرة السيادة الشعبية على أساس الحق الإلهي، إلا تحت تأثير فكرة القانون الطبيعي، يراجع «أسمان» في «مبادئ القانون الدستوري» ص١٥٤.

(٤) (يقابله في النص الفرنسي الهامش ٣٠ البند ٦ ص١٩) يراجع هذا المعنى «المبسوط» للسرخسي، الذي أشارت له المذكرة التركية عن «الخلافة والسيادة القومية» ترجمة عبد الغني سني ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٢٤م، ص٢٩. وكذلك «عبد الرحيم» في مؤلفه عن «مبادئ الفقه الإسلامي» ص٣٨٤، والتفتازاني في «تقريب المرام ـ شرح تهذيب الكلام» ص٣٢٦، حيث يقول بأن الخليفة يمثل الله ويمثل الأمة في نفس الوقت.

٦ـ الإجماع أساس نظام الحكومة (وهو مصدر للتشريع الفقهي المتجدد):

إن أهمية الإجماع كمصدر للتشريع تزداد إذا لاحظنا أنه في نفس الوقت (كالشورى)، يعتبر أساساً للنظام النيابي في الإسلام. ولذلك وصفه المستشرق (جولدزيهر) بأنه (مفتاح التطور التاريخي للإسلام من الناحية السياسية والعلمية والتشريعية)[١].

ولذلك ينبغي أن نبحث في دور الإجماع في نظام الحكم الإسلامي، وعلاقته بمبدأ الشورى والحكم النيابي.

وقبل التعرض لهذا البحث، يجب أن نعرف ما هو الإجماع كما عرضه الأصوليون (فقهاء الأصول).

(أ) ما هو الإجماع:

عرفه (صدر الشريعة)[٢] بأنه (اتفاق مجتهدي الأمة في عصر معين، على حكم شرعي). ولكن هذا الفقيه يضيق من نطاق الإجماع، إذ إنه يقصره على الأحكام الدينية والاجتماعية، ويخرج من نطاقه الأحكام الطبيعية، لأنها تستمد من قوانين طبيعية. وتقتصر مهمة الإجماع في نظره على الكشف عنها وإعلانها. ويعلل ذلك بأن الإجماع لازم في الأحكام التي يحتاج في معرفتها إلى إلهام إلهي. أما ما عدا ذلك فإنه يمكن الكشف عنه بالعقل أو الحس.

ولكن جمهور الفقهاء لا يلتزمون هذا النطاق الضيق. فإن البعض كابن الحاجب يجعل الإجماع شاملاً لكل شؤون الأمة، كالحرب مثلاً. والتفتازاني ـ في كتابه (التلويح)[٣] ينتقد صدر الشريعة في تضييقه لنطاق الإجماع. لأن الإجماع في نظره يمكن أن يطبق في الأحكام العقلية، والوقائع الحسية.

نستخلص من هذه المناقشات أن الإجماع يشمل جميع الأحكام القانونية[٤].

---

(١) (يقابله في النص الفرنسي الهامش ٧ البند ٥ ص٨) جولدزيهر في كتابه (العقيدة والشريعة في الإسلام) الترجمة الفرنسية عام ١٩٢٠ ص٤٥ (والترجمة العربية ص٥٢ رقم ٦).

(٢)(يقابله في النص الفرنسي الهامش ٨ البند ٥ ص٨) يراجع كتاب «شرح التوضيح لمتن التنقيح»، طبعة القاهرة ٢ /٤١.

(٣) (يقابله في النص الفرنسي الهامش ٩ البند ٥ ص٩) التلويح ٢ /٤١.

(٤)(يقابله في النص الفرنسي الهامش ١٠ البند ٥ ص٩) وقد ذكر صدر الشريعة أمثلة للأحكام المستمدة من الإجماع تشمل بعض المسائل المدنية (كالتزام الخليفة بالضمان «التعويض» إذا تسبب في إجهاض امرأة أقام عليها الحد وهي حامل) ومسائل المواريث وبيت المال.

ويرى الفقهاء أن الإجماع يشترك فيه المجتهدون وهم الذين وصلوا درجة معينة من العلم بالشريعة[1].

ولا يشترط الفقهاء في المجتهدين أي شرط من حيث الزمان أو المكان. ففي كل عصر، وفي كل مكان يمكن للمجتهدين أن يُجمعوا على حكم شرعي معين، فيصبح له صفة الإجماع[2].

ويستلزم بعض الفقهاء لوجود الإجماع اتفاق جميع المجتهدين (في عصر واحد مهما اختلفت بلادهم) على حكم واحد، ولكن هناك رأياً بأن اتفاق الأغلبية يكفي[3].

والحكم الذي يصدر عن الإجماع[*] نهائي وملزم[4]، وتكون له قوة التشريع كأحكام الكتاب والسنّة.

(ب) أساس حجية الإجماع:

أساس حجية الإجماع حديث الرسول: «إن الله أجار أمتي أن تجتمع على ضلالة».

وهناك أدلة أخرى كثيرة يستند إليها في تقرير حجية الإجماع: مثل قول الرسول: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن» [5].

---

(١)(يقابله في النص الفرنسي الهامش ١١ البند ٥ ص٩) والعلم بالشريعة يستلزم العلم بالقرآن، والحديث، واللغة العربية، وعلم الأصول. كما يشترطون في المجتهد أن يكون عدلاً (غير فاسق) وأن يكون غير ملحد.
وسنرى فيما بعد أن المجتهدين على عدة أنواع.

(٢)(يقابله في النص الفرنسي الهامش ١٢ البند ٥ ص١٠) قال بعض الفقهاء: إن الإجماع حق للصحابة وحدهم. وقد اعترف مالك بهذا الحق لأهل المدينة المنورة، وهناك رأي ثالث يقصره على (أهل البيت). ولكن هذه الآراء كلها مرجوحة.

(٣)(يقابله الهامش ١٣ البند ٥ ص١٠) (شرح التوضيح لمتن التنقيح) ٢/ ٤٦.

(*) حاشية:
في رأينا أنه من الناحية العملية لا يترتب على الخلاف في شروط الإجماع نتائج كثيرة؛ لأن القاعدة: إن كل إجماع يُنقض بإجماع مماثل له. فالتشديد أو التخفيف في شروط الإجماع المُلزم ينتج عنه تشديد أو تخفيف مماثل في الإجماع الذي ينقضه.

(٤)وينتج عن ذلك أن المجتهد الذي شارك في الإجماع لا يجوز له أن يعدل عن رأيه على الأرجح، وإن كان الشافعي يجيز له الرجوع. وقد استخلص من ذلك صدر الشريعة أن الإجماع لا يصبح نهائياً إلا بعد انقراض جيل المجتهدين الذين شاركوا فيه حتى يضمن عدم عدولهم (شرح التوضيح ص٤٦).

(٥)(يقابله الهامش ١٦ البند ٥ ص١١) وهذا هو أساس قول البعض بأن إجماع الأمة يكون تعبيراً عن الإرادة الإلهية، ما دام الأصل أن التشريع الإسلامي صادر عن الإرادة الإلهية. يراجع أيضاً في القرآن الكريم سورة آل عمران الآية رقم ١١٠ ﴿كنتم خير أمة أُخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾.

ومما يروي الشافعي، وهو من القائلين بحجية الإجماع كمصدر للتشريع أنه سُئل عن سنده في القرآن، فطلب مهلة ثلاثة = أيام عاد بعدها مريضاً ضعيفاً متورم الأيدي والأقدام منتفخ الوجه مما لقيه من جهدٍ وتعب في البحث والاستقصاء عن الآية

=

وفي القرآن قوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة أُخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾.

(جـ) مدى حجية الإجماع:

يختلف الإجماع عن الكتاب والسنّة في أن الحكم الذي يتقرر بالإجماع يمكن أن يلغى أو يُعدّل بإجماع لاحق. فكل جيل يمكن أن يقرر بالإجماع ما يراه مناسباً له، ولو خالف إجماع الأجيال السابقة، بل إن له أن يعدل عما تقرر بإجماعه في تاريخ سابق، وهذا هو ما يقرره فقهاء مثل «فخر الإسلام». وإن كان هناك آخرون مثل «التفتازاني» و«صدر الشريعة» يرون أن إجماع الصحابة يكون مُلزِماً للأجيال اللاحقة؛ لأنهم كانوا قريبي عهد بالرسول ﷺ (1).

(د) سند الإجماع:

ويرى الفقهاء أن الإجماع لابد له من سند أي من القواعد الشرعية التي يضعها يجب أن تُبنى على سند من مصدر آخر. واختلفوا فيما إذا كان هذا السند يجب أن يكون سنداً قطعياً أي من الكتاب أو السنّة المشهورة وحدهما، أم يكفي أن يستند إلى الاجتهاد(2)(*).

=

التي يستند إليها، وهي قوله تعالى في سورة النساء الآية ١١٥: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً﴾. وذلك عدا الأحاديث الكثيرة التي اعتمد عليها.

راجع (جولدزيهر) الطبعة الفرنسية ص٤٥، والترجمة العربية ص٥٣. (يقابله الهامش ١٥ البند ٥ ص١٠).

(١) شرح التوضيح ٢/ ٥١.

(٢) (يقابله الهامش ١٧ البند ٥ ص١٢) بعض المعتزلة وبعض الخوارج وأغلبية الشيعة لا يعتبرون الإجماع من مصادر التشريع. راجع «كشف الأسرار» وقد قام المستشرقون بدراسات كثيرة عن الإجماع، نذكر منها «سنوق هيرجرونج» Snouk Hurgronje مقالتان في:

- مجلة تاريخ الأديان ١٨٩٨ (١٥ - ٢٢) ص١٧٥، ١٨٥، ٢٠١.

- و «جولدزيهر» في دراسات إسلامية ص٨٥ - ٧٨، ٨٧ - ٩٨، ١٣٩ - ١٤١، ٢١٤، ٢٥٦، ٢٦٠ - وفي كتابه عقائد الإسلام وتشريعه الترجمة الفرنسية ص٤٤ وما بعدها، والترجمة العربية ص٥٢ وما بعدها - و «لامبير» في كتابه «وظيفة القانون المدني المقارن» ص٣٢٥ وما بعدها.

- و «دنكان مكدونالد» في «تطور العقيدة والفقه» و «النظريات الدستورية في الإسلام» ص١٠٥ وما بعدها.

(*) حاشية:

إننا نرى أن الاجتهاد يجب أن يكون السند الرئيس للإجماع؛ لأن ما يستنبطه المجتهدون لا يلزم الفرد والجماعة، فالإجماع ضروري لكي تلتزم الجماعة بقاعدة أو حكم استنبطه الاجتهاد.

وضرورة وجود سند للإجماع هو الذي بني عليه القول بأنه اتفاق المجتهدين والعلماء؛ لأنهم هم الذين يمكنهم التأكد من وجود السند الشرعي.

(هـ) ضرورة الإجماع كمصدر تشريعي مباشر متجدد، وأهميته :

هذه هي الخطوط الرئيسية لنظرية الإجماع طبقاً لما قرره فقهاؤنا الأقدمون. ومنها نرى أن وجود الإجماع كمصدر للتشريع الإسلامي كان أمراً ضرورياً؛ لأن القرآن والسنّة وهما المصدران الأولان للشريعة قد أخذا صورة نهائية في فترة قصيرة انتهت بوفاة النبي ﷺ .

في حين أن الشريعة يجب أن تبقى بعد ذلك في نمو مستمر وتطور متواصل. مما يستلزم وجود مصدر ثالث دائم يدخل عنصر المرونة والتطور في أحكام الشريعة الإسلامية. وهذا المصدر هو الإجماع. فالإجماع يمكن أن يعتبر بحق، المصدر المباشر للتشريع بعد الكتاب والسنّة، وهو الذي يمكنه من التطور الدائم مع تقدم العصور وتغير الظروف، رغم تبعيته الظاهرة لهذين المصدرين.

إن اهتمام الفقهاء بأن يكون للإجماع سند مستمد من مصادر الشريعة الأخرى، يمكن أن يُفهم منه أن دور الإجماع هو أن يكون المصدر المباشر للتشريع (أو التقنين) أي أن مهمته الأولى هي (التقنين أو صياغة الأحكام) المستمدة من الكتاب والسنة أو من الاجتهاد ووضعها في الصورة المناسبة للجيل الذي يعاصره. ولذلك فإن بعض العلماء الأوروبيين قد توقعوا أن يصبح هو المصدر المباشر الرئيسي للفقه، بالنسبة للقائمين بالتطبيق رغم تبعيته الظاهرة للمصدرين الأولين (الكتاب والسنة) [1].

٧- تطور الإجماع وتنظيمه :

إذا تتبعنا ظهور الإجماع الضمني، أمكننا القول بأن الفائدة الأولى من وجوده هي جعل العرف مصدراً من مصادر التشريع. هذه الوظيفة هي التي مكّنت الإمام مالك،

---

(١) (يقابله الهامش ١٨ البند ٥ ص١٢) عبر عن ذلك المستشرق «سنوق هيرجرونج» بقوله: أصبح الإجماع في العصور الحالية هو الأساس العلمي للتشريع الإسلامي، وأصبح القرآن والسنة مصدرين تاريخيين(*).

أما هذا المصدر الثالث (الإجماع) فله أهمية عملية كبرى، فإن أحكام الفقه جميعها يمكن أن تنسب إليه، مهما يكن مصدرها الأول، وهي تستمد صفتها الإلزامية وصياغتها وقابليتها للتطبيق من الإجماع. وإلى هذا المعنى ذهب الأستاذ لامبير فقال: «إن الإجماع بعد عدة قرون قد يصبح له الصدارة في التعبير عن المصدرين التاريخيين: الكتاب والسنّة، لأن القائمين بالتطبيق قد يستغنون بالرجوع إليه عن البحث فيهما». ويراجع «لامبير» في «وظيفة القانون المدني المقارن» ص٣٢٨، ٣٢٩ وكذلك ص٣٢٧.

مؤسس أحد المذاهب الأربعة الكبرى من أن يذهب في تعليل حجية عرف أهل المدينة إلى القول بأنه إجماع مستند إلى السنّة النبوية، قائلاً إن أهل المدينة المنورة إنما كانوا يقتفون أثر الرسول ﷺ (١).

ولكن فائدة الإجماع لم تقتصر على ذلك، فقد استند إليه الفقهاء أيضاً للقول بأن اتفاق الصحابة على حكم معين يجعله مُلزماً. والفائدة الثالثة هي أن الإجماع أساس لإعطاء الأحكام التي تستمد من الاجتهاد صفة أكثر إلزامية، إذا أجمع عليه المجتهدون (في عصر معين)، وذلك في المسائل المستحدثة التي لم يرد بشأنها نص في الكتاب أو السنّة.

فالإجماع يسد حاجات المجتمع الإسلامي إلى أحكام جديدة، وهذه الحاجات تزداد بمضي العصور وتغير الظروف. فهو إذن أداة فنية ضرورية لصياغة أحكام الشريعة (وتقنينها) ونموها وملاءمتها مع حاجات المجتمع وظروفه. ويمكن القول بأن فائدة الإجماع في أبسط صورة هي إقرار الأحكام التي تستمد من توافق ضمني استقر بمضي الزمن في صورة عرف. ثم إنه أداة لإقرار الأحكام الناتجة عن اتفاق صريح في الرأي بين الصحابة، أو بين المجتهدين بعدهم.

---

(١) ويلاحظ أن ابن خلدون في مقدمته المعروفة (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٧هـ) ص٤٤٩ ـ ٥٠٠) قال: إن مالكاً لم يكن يعتبر عرف أهل المدينة نوعاً من الإجماع، وإن كان قد ربط بين الموضوعين لوجود عنصر مشترك بينهما هو إجماع للآراء أو اتفاقها لكن اتفاق أهل المدينة مبني في نظره على تتبع آثار الرسول ﷺ الذي هو في نظره مصدر عرف عامة أهل المدينة. أما في حالة الإجماع، فقد يكون مبنياً على اجتهاد. ولذلك يرى ابن خلدون أن عرف أهل المدينة كان يجب أن يُدرج في باب السنّة، أو يعتبر مصدراً شرعياً مستقلاً من المصادر المختلف عليها بين الفقهاء، ويلاحظ أن الحنفية يعتبرون العرف من مصادر التشريع، لا على أساس الإجماع، ولكن باعتباره استحساناً. وهو مصدر مستقل للتشريع، مختلَف عليه.

(الهامش ١٩ البند ٥ ص١٣)

(*) تعليق: يلاحظ أن وصف الغربيين للكتاب والسنة بأنهما مصدران تاريخيان لا يمكن أن يقره مسلم، لأنه قد يُفهم منه أنهما لا يدخلان ضمن المصادر الحية للفقه والتشريع الإسلامي وهو ما لا يقبل به أحد من المسلمين، والأصح القول بأنهما الأصل وأن الإجماع والاجتهاد يجب أن يستندا إلى المبادئ المقررة فيهما.

إن الإجماع كمصدر شرعي(*) للأحكام يفيد في إقرار التوافق الضمني أو اللاإرادي في صورة العرف. ويعبر كذلك عن الاتفاق الإرادي الصريح للمجتهدين. وكان من المتوقع أن يتطور بعد ذلك ليأخذ صورة الاتفاق «الشورى» الذي يتم بعد المناقشة والمداولة، وفي مجامع أو ندوات أو مجالس تضم جميع مجتهدي العصر أو الجيل الذي صدر فيه.

ولكن فقهاءنا لم يصلوا إلى مرحلة تنظيم الهيئة التي تتولى الإجماع في صورة مجلس للحوار والتشاور، ولم يعرف الإسلام في تاريخه مجالس للعلماء أوالمجتهدين مثل المجامع التي وجدت في الكنيسة الكاثوليكية[1]. بل وقف علماؤنا أمام هذه الخطوة الضرورية مما أوشك أن يصيب هذا المصدر الشرعي بالعقم، رغم أنه يحمل في ثناياه قابلية الفقه الإسلامي للنمو والتطور[2].

(أ) تنظيم هيئة الإجماع :

ولكي يواصل الإجماع تطوره، على النحو الذي أوضحناه ليقوم بوظيفته الطبيعية، نرى أنه لابد من خطوتين: الأولى، تنظيم الأداة العملية للإجماع بطريق المداولة في مجلس الشورى، كما لاحظ بحق الأستاذ «عبد الرحيم» [3] المؤلف الهندي(*).

(*) يجب أن نلاحظ أن حجية الإجماع كمصدر للأحكام قررهـا القرآن والسنّة النبوية، فلا يجوز أن يُفهم من تعداد المؤلف لفوائد الإجماع أنه تقرر بعد وفاة الرسول ﷺ، وكان وليد ضرورات اجتماعية؛ لأن الشارع الحكيم أعطى الإجماع حجيته ليواجه هذه الضرورات قبل وجودها فعلاً.

(١)«جولدزيهر» في Sysantiniche Zeitschrift. =

طبعة سنة ١٩٠٣م ٢/ ٣١٧ وما يليها. ويراجع «سنوق هيرجرونج في مجلة تاريخ الأديان» ١٨٩٨-٣٧-ص٢٠١ ويرى عكس ذلك «ساواس باشا» في كتابه «نظرية الشريعة الإسلامية» بالفرنسية ١/ ٣٤، ٩٥، ١٠٠ وكتابه «القانون الإسلامي في التطبيق» ص١٠٨ وما يليها. و «ريموندوست» في مجلة جمعية التشريع المقارن الإنجليزية - المجموعة الثانية، رقم ٤ سنة ١٩٠٠ ص٣١-٣٢.

(٢)«جولدزيهر» في كتابه عن العقيدة والشريعة الإسلامية. الترجمة الفرنسية ص٤٦- والترجمة العربية، ص٥٤.

(الهامش ٢١ البند ٥ ص١٥).

(٣)(الهامش ٢٢ البند ٥ ص١٥) في كتابه بالإنجليزية «مبادئ الفقه الإسلامي»، حيث قال عن الإجماع: «قبل أن أترك هذه المسألة ألاحظ أنه يوجد نقص كبير في القواعد الخاصة بهذا المصدر الشرعي الهام، ذلك هو عدم وجود جهاز محدد ومنظم تنظيماً عملياً، لاختيار الفقهاء الصالحين للمشاركة في الإجماع، ولضبط مداولاتهم وإثبات الأحكام الناتجة عنها في صورة رسمية موثوق بها. وقد يرجع هذا النقص إلى الظروف السياسية التي عاش فيها العالم =

(ب) كيفية اختيار الأشخاص الذين يشتركون في الإجماع[1]

أما الخطوة الثانية في نظرنا، فهي اتخاذ الإجماع أساساً للنظام النيابي في الحكم الإسلامي. وهذه الفكرة ليست غريبة عن المبادئ التي أشارت لها كتب الفقهاء الأقدمين. فالمعروف أن الإجماع يشمل جميع الأحكام التي يحتاج إليها المجتمع الإسلامي. ووضع هذه الأحكام يستلزم علماً بمصادر الشريعة وأحكامها، وعلماً بأحوال الناس وحاجاتهم. وبذلك يمكن التفرقة بين نوعين من المجتهدين: أولهم رجال الفقه الذين يختصون بالمسائل الفقهية النظرية. وثانيهم الخبراء ورجال العمل، من المختصين بمعرفة مختلف نواحي الحياة الاجتماعية المعقدة كرجال الزراعة، أو الصناعة، أو التجارة، أو المال، أو السياسة، أو الحرب وأمثالهم. فهؤلاء يمكن اعتبارهم من ﴿أهل الذكر﴾ الذين أمر القرآن باستشارتهم في قوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾. فهم مجتهدون من نوع خاص.

فإذا وجدت مجالس شورية تضم رجالاً من هذا النوع فإننا بذلك ندخل في استنباط الأحكام الإسلامية، بجانب رجال الفقه النظريين، عنصراً ضرورياً لكي تجيء الأحكام الشرعية ملائمة لحاجات الناس من النواحي الاقتصادية والاجتماعية، التي تستلزم وضع هذه الأحكام.

بقي أن نعرف كيف يختار ﴿أهل الذكر﴾؟ هذه مسألة اجتهادية تخضع لظروف المجتمع ومصالحه. ولا شك أنه يمكن اختيارهم عن طريق انتخابهم بواسطة عامة المسلمين، لأن المسلمين أعلم بمن هو أكثر دراية بشؤونهم وإحساساً بحاجاتهم ومصالحهم، وهذه الطريقة ممكنة ومقبولة، وإن لم تكن حتمية. لأن تقدم النظم السياسية والاجتماعية يمكن

=

الإسلامي بعد عهد الخلفاء الراشدين. ويظهر أن نظرية الإجماع كانت في مستوى فكري يرتفع بكثير عن الحالة الفكرية التي كانت تسود المجتمع الإسلامي. مما أدى إلى عدم تنظيمه بصورة عملية دائمة في العصور التي ظهر فيها).

المؤلف المشار إليه طبعة لندن ومدراس سنة ١٩١١ ص١٣٥ - ١٣٦.

وفي نهاية هذا الكتاب سننتهي إلى اقتراح بتكوين مجلس شورى للمجتهدين، سداً لهذا النقص ولفتح باب التطور والنمو في الأحكام الشرعية.

(*) تعليق:

لنا تحفظات على هذا الاقتراح عرضناها في كتابنا عن الشورى تدور حول ضرورة إيجاد ضمانات قوية لمنع تدخل الحكومات في هذه المجالس قبل إنشائها حتى لا تكون حكراً على فقهاء السلاطين الذين ينحازون لما يريده الطغاة المستبدون.

(١) نص الهامش ٢٣ نهاية البند ٥ ص ١٦ في النص الفرنسي نقلناه للصلب لأهميته.

أن يُسفر عن وجود طرق أخرى أصلح منها. وتجارب الأمم خير هادٍ في هذا المضمار.

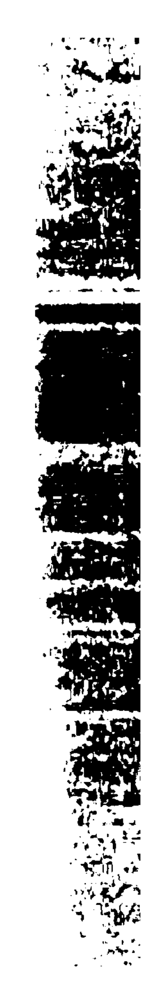
والواقع أن فكرة مساهمة الشعب بأجمعه في «الإجماع» ليست غريبة مطلقاً عن الفقه الإسلامي. فإن فقيهاً مثل «أبي بكر الباقلاني» يرى أن الفقهاء ليسوا هم وحدهم الذين يشاركون في الإجماع، بل جميع المسلمين، ما عدا غير العقلاء، أو غير البالغين [1].

بهذا يمكن أن يصبح الإجماع «العامل الأساسي» في قدرة الشريعة الإسلامية على التطور والنمو. وقد تساءل المستشرق جولدزيهر عما يمكن أن يؤدي إليه تطبيق الإجماع في المستقبل. ويمكننا أن نجيب على هذا التساؤل، بأنه ينتج عن تطبيق الإجماع نظام حكم نيابي إسلامي [*].

---

(١) (يقابلها نهاية الهامش ٢٣ نهاية البند ٥ ص ١٦ و١٧ من الأصل الفرنسي) وقد نقل معظمه إلى الصلب لأهميته. أورده «عبد الرحيم» في كتابه «مبادئ الفقه الإسلامي» ص١١٩. وقد اعترض «الغزالي» في «كشف الأسرار» ٣/ ٢٤٠ على هذا الرأي. ولكن اعتراضه لم ينصبّ على المبدأ. وإنما احتج بعدم إمكان أخذ رأي جميع المسلمين. وهذه الحجة تسقط ـ في نظرنا ـ لو أننا أدخلنا على رأي الباقلاني تعديلاً طفيفاً، بالاكتفاء باتفاق صادر عن «نواب» أو «ممثلين» لجميع المسلمين، بدلاً من موافقة المسلمين جميعاً.

(*) يلاحظ أن هامش ٢٤ إلى ٣٠ (على البند ٦) نقلت (مع جزء كبير من بند ٦) إلى بند ٤ بعنوان فصل السلطات لتعلقها بموضوعه كما نقل إلى بند ٣ مع الصلب الهوامش ٣١ ـ ٣٤.



الفصل الثاني

أساس (الخلافة) الحكومة الإسلامية

وخصائصها ووجوبها

٨ ـ تعريف (الخلافة) : هي الحكومة الإسلامية الكاملة

لكي ندرس أحكام الحكومة الإسلامية (الخلافة) يجب أن نبحث في أساسها الشرعي. وقبل أن ندخل في هذا المبحث يجب أن نعرف (الخلافة) لكي نستخلص من هذا التعريف خصائصها المميزة للحكومة الإسلامية الكاملة (الخلافة الراشدة).

عرفها (التفتازاني) بأنها: (رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا، خلافة عن النبي ﷺ [١] [*] ويلاحظ أن ابن خلدون يميز بين ثلاثة أنواع من نظم الحكم: الحكم الواقعي الذي تسيطر فيه القوة، والحكم السياسي المبني على قواعد العقل، والحكم الإسلامي المبني على الشريعة.

---

(١) أورده (السيد رشيد رضا) في كتابه عن (الخلافة) ص١٠ ـ نقلاً عن (تقريب المرام) ص٣٢١ و (مقاصد الطالبين). وتوجد تعريفات أخرى مشابهة في (المواقف) ٨/ ٣٤٥ و(ابن خلدون) ص٢١١ ـ ٢١٢ و(الرازي) ذكره رشيد رضا ص٨ وابن همام، أوردته المذكرة التركية عن الخلافة ترجمة (عبد الغني سني) ص٩.

(*) حاشية:

نأخذ على هذا التعريف أنه يوحي بأن الخلافة منصب. والواقع أنها في نظرنا ونظر المؤلف هي نظرية عامة يتفرع عنها مجموعة الأصول والقواعد والأحكام التي يقوم عليها كل حكم إسلامي.

وقد لاحظ البعض أن السنهوري اكتفى بنقل تعريف التفتازاني، وأشار إلى التعريفات الأخرى دون أن يقدم تعريفاً من عنده. وسبب ذلك في نظرنا هو أنه قصد ببحثه استنباط المبادئ التي تكون نظرية عامة لأصول النظام السياسي والقواعد التي تدخل ضمن هذه النظرية التي يقوم عليها كل حكم إسلامي، في حين أن التعريفات المشار إليها كانت تنصبّ على نظام حكم معين، قام هو بجهد رائد في الدعوة لتطويره واستنباط نظرية عامة شاملة على أساس ما قدمه الفقه في الماضي. وبدأ ذلك باستنباط الخصائص التي تميزه عن أي نظام آخر،

لكننا نأخذ عليه أنه عُنِيَ بالخصائص المتعلقة باختصاصات الحكومة، ونأخذ عليه أنه لم يذكر مبدأ الشورى الذي جعلته الشريعة أساس الخلافة الراشدة (وكل نظام حكم إسلامي صحيح وإن كان قد أشار لذلك في مناسبة تالية (في البند ٢٠٥) عندما ميّز بين الخلافة = = الصحيحة (الراشدة) والخلافة الناقصة أو الفاسدة. تراجع تعليقاتنا على ذلك فيما بعد.

وهذا هو الذي جعلنا نعتبر أن فقه الشورى هو أساس فقه «الخلافة» وخصصنا لذلك كتابنا «فقه الشورى والاستشارة».

(أ) خصائص الخلافة الراشدة (الحكومة الإسلامية الكاملة) :

نستخلص من ذلك أن حكومة الخلافة الراشدة تتميز عن الحكومات الأخرى بالخصائص الثلاث الآتية :

١ ـ أن اختصاصات الحكومة (الخليفة) عامة ، أي تقوم على التكامل بين الشؤون الدنيوية والدينية .

٢ ـ أن حكومة الخلافة ملزمة بتنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية .

٣ ـ أن الخلافة تقوم على وحدة العالم الإسلامي .

ومتى اجتمعت هذه الخصائص[*] في الحكومة الإسلامية أصبحت حكومة شرعية مهما يكن شكلها ، واستحقت أن توصف بأنها حكومة (خلافة) راشدة[1] .

(ب) هل توجب الشريعة إقامة حكم إسلامي (الخلافة) ؟

لقد حرصنا على تحديد خصائص الخلافة ليتضح منها أنها حكومة من نوع معين له خصائصه المميزة له ، لأننا إذا لم نأخذ بعين الاعتبار هذه الخصائص ، فإننا لن نستطيع أن نفهم الجدل الطويل الذي يدور حول وجوب الخلافة أو عدم وجوبها ، ولكي نبحث أساس وجوب الخلافة ، علينا أن نجيب على السؤال الآتي :

ـ هل يجب ـ طبقاً للشريعة الإسلامية ـ أن توجد حكومة إسلامية تتوفر فيها الصفات الثلاث التي ذكرناها، وما هو سند هذا الوجوب أو أساسه؟

(*) تعليق : يظهر أنه استخلص الخصائص الثلاثة المذكورة من مجموع التعريفات التي أشار إليها في الهامش السابق ، ومن أقوال الفقهاء في شرحها ، وفي نظرنا أنه يجمعها مبدأ واحد هو تطبيق الشريعة الإسلامية على الكافة. وقد عبّر ابن خلدون (المقدمة ص١٩١) عن ذلك بقوله : «الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية . . . » أما الصفتان الأولى والثالثة ، فهما مستمدتان من مبدأ عموم ولاية حكومة الخلافة ، إذ يدخل ضمن العموم التكامل بين المصالح الأخروية والدنيوية ، ويدخل فيه أيضاً مبدأ وحدة العالم الإسلامي ، وكلاهما من الالتزامات التي يفرضها تطبيق الشريعة ، وكان يجب أن يكون أولها وجوب التزام الحكام والمحكومين بمبدأ الشورى بكل نتائجه من حيث حرية أهل الحل والعقد في اختيار مَن يتولى الحكم ومحاسبتهم له ، ولكن عذره في ذلك أنه يتكلم عن اختصاصات الحكومة التي تم اختيارها فعلاً بالطريق الشرعي . . . أي بالشورى (وهي الحكومة الراشدة) .

(١) (يقابله في الهامش ٣٦ نهاية البند ٨ ص٢٢) وقد استعمل لقب (خليفة) أبو بكر في أول عهده ، ومعناه (النائب) وقد أراد البعض تسمية أبي بكر (خليفة الله) ، ولكنه رفض ، وأمر بأن يسمى (خليفة الرسول) . وينتقد الفقهاء عبارة (خليفة الله) ؛ لأن الله لا يمكن أن يكون له خليفة لأنه ليس غائباً ولا ميتاً حتى يخلفه أحد . وفي عهد عمر استعمل لقب (أمير المؤمنين) .

وقد استعمل لقب «إمام» في عهد النبي ﷺ ، للدلالة على رئيس الجماعة الإسلامية ، واستمر الشيعة في استعمال هذا اللقب .

٩ ـ إجماع السنّة والمعتزلة والشيعة على وجوب إقامة حكم إسلامي (الخلافة):

إن أهل السنّة، والمعتزلة، يرون أن الخلافة واجب شرعي. ولكنهم يختلفون في أساس هذا الوجوب: فأهل السنّة يرون أن سند وجوب الخلافة هو الإجماع. أما الرأي الآخر، وأغلب أنصاره من المعتزلة، فيرى أن سند الوجوب هو العقل.

وهناك طائفة من المعتزلة ترى أن سند وجوب الخلافة شرعي وعقلي[١] في وقت واحد.

١٠ ـ مذهب أهل السنّة:

الرأي الأول لدى أهل السنّة هو الذي يجعل الإجماع سنداً لوجوب إقامة الحكم الإسلامي (الخلافة)، ويعتمد على سوابق تاريخية مؤكدة. فبعد وفاة النبي ﷺ أجمع الصحابة على ضرورة اختيار واحد منهم رئيساً يقوم مقامه. وشرعوا في انتخاب الخليفة قبل أن يُدفن النبي ﷺ، مما يؤكد صفة الاستعجال والخطورة لهذه المسألة في نظرهم[٢].

وإذا كان قد وقع خلاف بين الأنصار والمهاجرين، أو بين بعض المهاجرين وبعض آخر، فإن هذا الخلاف كان مقصوراً على اختيار شخص الخليفة من بين المرشحين، ولكنه لم ينصب قط على مبدأ وجوب اختيار الخليفة، ولا على وجوب الخلافة من حيث المبدأ.

أما عن سند هذا الإجماع، فإن كثيراً من المؤلفين لم يتعرضوا له، مكتفين بالقول بأنه لا بد أن الصحابة فهموا ذلك الوجوب من حوادث حصلت في عهد النبي ﷺ، أي من السنة[٣].

ومن أصحاب هذا الرأي من يُضيف إلى إجماع الصحابة والأجيال اللاحقة مصادر أخرى لوجوب الخلافة، كبعض الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية التي

---

(١) (يقابله الهامش ٣٧ البند ٩ ص٢٣ من الأصل الفرنسي) هناك بيان مفصل للمذاهب المختلفة في وجوب الخلافة وسنده في كتاب (المواقف) ٨/ ٣٤٥ .

(٢) (يقابله الهامش ٣٨ البند ١٠ ص٢٤) (الماوردي) في (الأحكام السلطانية) طبعة القاهرة ص٣ و(التفتازاني) في (تقريب المرام) ص٣٢١، و (المواقف) ٨/ ٣٤٥ـ٣٤٦ و(شرح العقائد النسفية) ص١٤٢ و(ابن خلدون) ص٢١٢ و(مقاصد الطالبين) أشار إليه السيد رشيد رضا ص١٠ . وإجماع الصحابة قد أقرته جميع الأجيال اللاحقة. وقد أشرنا من قبل إلى أن بعض الفقهاء يرى أن إجماع الصحابة مُلزِم للأجيال اللاحقة، ولا يجوز إبطاله بإجماعٍ لاحقٍ.

(٣) (يقابله الهامش ٣٩ البند ١٠ ص٢٤) (المواقف) ٨/ ٣٤٦. وقد أبدى «لامبير» هذه الملاحظة، قائلاً: إن علماء الكلام يُبررون حجية الإجماع في بعض الأحيان بافتراض أنه بُنِيَ على سنّة قد نُسيت، وأن الإجماع بذاته دليل على وجود تلك السنّة. (وظيفة القانون المدني المقارن) ص٣٢٦. ومن الممكن أن نجد للإجماع سنداً في النصوص القرآنية والأحاديث التي يعتبرها بعض الفقهاء أساس وجوب الخلافة (والتي أشرنا إليها في الهامش التالي).

يفسرها البعض على وجوب الخلافة. وإن كان الظاهر أن هذا الرأي ليس هو الراجح في مذهب السنّة[1].

١١ ـ مذهب المعتزلة:

أما النظرية الثانية، ويقول بها المعتزلة بصفة أساسية [2] فترى أن سند وجوب الخلافة ليس الشرع بل هو العقل. مع ملاحظة أن المعتزلة[3] خلافاً لأهل السنة والأشعرية[4] يرون أن أحكام الشريعة يمكن أن يكون مصدرها العقل. ذلك أن مذهب أهل السنّة التقليدي يرى أن الأحكام الشرعية مصدرها النص.

---

(١) (البند ١٠ ص٢٥) من بين هذه النصوص ما أورده (التفتازاني) وهو حديث (من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتةً جاهلية) في شرح العقائد النسفية ص١٤٢. أما الخيالي فإنه يرى أن الإمام المقصود بهذا الحديث هو النبي ﷺ. وأورد (ابن حزم) الآية الكريمة ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾. في كتابه (الفصل في الملل والنحل) مطبعة التمدن بالقاهرة ص٨٧ جـ ٤٠، وقد أشار إلى أحاديث كثيرة، ولكنه لم يذكرها. ويذكر (الماوردي) الآية التي ذكرها ابن حزم، ويضيف الحديث الشريف: «سيليكم من بعدي ولاة، فيليكم البر ببره، والفاجر بفجوره. فاسمعوا لهم وأطيعوا في كل ما وافق الحق، فإن أحسنوا فلكم ولهم. وإن أساؤوا فلكم وعليهم» (الأحكام السلطانية) ص٣.

ويأخذ السيد رشيد رضا على الفقهاء أنهم لم يوردوا الأحاديث الدالة على وجوب الخلافة، ويذكر منها عدداً كبيراً في كتابه في عدة مواضع، (ص١١، ١٤، ١٥، ١٧، ١٩، ٢٠، ٢٤... الخ). يراجع أيضاً (أرنولد) في كتابه (الخلافة)، سنة ١٩٢٤م ص٤٢ـ٤٥).

والحقيقة أن النصوص التي تُذكر في هذا المجال ليست قاطعة في وجوب الخلافة باعتبارها ذلك النوع من نظم الحكم الذي يتميز بالخصائص التي أشرنا إليها، بل إنها تُلزم المسلمين بإيجاد حكومة ما، دون تحديد نوع هذه الحكومة وتوجب عليهم طاعة هؤلاء الحكام. ولكنا نرى أن هذه النصوص وإن لم تكفِ بذاتها سنداً لوجوب الخلافة، فهي على الأقل كافية لتكون سنداً للإجماع الذي أوجبها والذي أشرنا إليه في الصلب.

(٢)(الهامش ٤١ البند ١١ ص٢٦) ويؤيدهم (الزيدية) وهي إحدى فرق الشيعة التي تأثرت كثيراً بآراء المعتزلة.

(٣)المعتزلة من أقدم مدارس علم الكلام. وكان لهم فضل كبير في إدخال الحجج العقلية في دراسة العقائد الإسلامية والدفاع عنها. ويُلقبون بأهل (العدل والتوحيد)؛ لأنهم يرون أن العدل واجب على الله، أو كما يسمونه (لطف واجب)، وأن الله عادل قطعاً. ولما كان العدل والظلم يُعرفان بالعقل، فإن العدل واجب بالنسبة لله كما هو واجب بالنسبة للبشر. أما عن التوحيد فإنهم يرفضون كل تصوير مادي لصفات الله، ويصلون بذلك إلى القول بأن القرآن مخلوق وليس قديماً.

يراجع (المواقف) ٨/ ٣٧٧ـ٣٨٤ وابن حزم والشهرستاني و(جولدزيهر) الطبعة الفرنسية ص٩٦ ـ ٩٧ (والترجمة العربية ص١٠٥).

(٤)(يقابله الهامش ٤٣ البند ١١ ص٢٦) هي المدرسة التي تزعمها أبو الحسن الأشعري المتوفى سنة ٣٢٤هـ (٩٣٥م) وهم يدافعون عن آراء أهل السنّة التقليدية، ضد غلو المعتزلة في مذهبهم العقلي.

إنـما المعتزلـة (وهـم العقليـون) ويؤيدهـم في ذلـك (الماتريدية)[1] فإنهم يقولـون: إن الأحكام القانونية يمكن معرفتها بالعقل[2].

وأهـل السنة[3] يـردون علـى حجـج المعتزلـة بأنهـا تـبرر وجـود حكومـة في المجتمـع

---

(١) (يقابله الهامش ٤٤ البند ١١ ص٢٧) هي إحدى المذاهب السنيّة، تنتسب إلى أبي منصـور الماتريدي المتوفى عام ٣٣٣هـ (٩٤٤م)، وهي تزيد عن الأشعرية في الأخذ بالحجج العقلية، ولكنها أقرب إلى السنّة من المعتزلة. ويذكر (جولدزيهر) مثالاً على ذلك الخلاف حول أساس وجوب الإيمان بالله، فالمعتزلة يرون أن الإيمـان أوجبه العقـل، أما الأشعرية فيرون أن النصوص هي التي أوجبتـه، في حين يقـول الماتريدية بـأن وجوب الإيمان ثابت بـالنص، ولكـن العقل هو الذي أدرك النص.

فالعقل وسيلة لمعرفة سند الوجوب وهو النص. يراجع (جولدزيهر) ص٨٩.

(٢) (يقابله الهامش ٤٥ بالبند ١١ ص٢٧) وبالنسبة للمذهب السنّي، وللأشعرية فإن السبيل الوحيد لمعرفة الأحكام الشرعية والتفرقة بين الخير والشر، هو المصادر الشرعية ـ فما هو واجب، أو مندوب، أو مُباح يكون خيراً ـ وما هو محرم أو مكروه يكون شراً ـ أما المعتزلة والماتريدية فيرون أنه يمكن التفرقة بين الخير والشر بالعقل، ولكن يختلف الماتريدية عن المعتزلة في أمرين، أحدهما: أن الماتريدية أقل من المعتزلة تطرفاً. فالمعتزلة يرون أن حكم العقل واجب على الله، وهم بذلك يصلون إلى نوع من تأليه العقل، وهو ما يأخذه عليهم أهـل السنّة، ولذلك لا يُعتبرون من أهـل السنة، بخلاف (الأشعرية والماتريدية). ويرى الماتريدية أن الله سبحانه فوق العقل، وهو بشريعته السماوية يفرق بين الخير والشر ولا يكفي في ذلك العقل وحده. والأمر الثاني: هو أن المعتزلة يرون أن العقل وحده يكفي للتمييز بين الخير والشر. وعندهم أن كل ما هو شرعي يكون عقلياً، وكل مـا هـو عقلي يكون شرعياً، فلا فاصل بين العقل والشرع. ولذلك سمّاهم (هنريك شيتر) بالمفكرين الأحرار في الإسلام. ويراجع أيضاً (هنري جالارد) في بحثه عن (المعتزلة، أصحاب المذهب العقلي في الإسلام) جنيف سنة ١٩٠٦م. وهناك أقوال مختلفة في الحكم على المعتزلـة، فالبعض يخرجونهم من نطاق أهل السنّة، والواقع أن الحكم على المعتزلة بأنهم ليسوا من أهـل السنّة محل نظر، لأن الفرق الإسلامية لا تخرج عن ثلاثة: أهل السنة، ثم الشيعة، ثم الخوارج. وبذلك يكون المعتزلة من بين مذاهب السنّة لأنها ليست إلا مدرسة علمية كالأشعرية والماتريدية، ولا تعتبر فرقة متميزة لأنها ليس لها تنظيم سياسي. وهذا الرأي يفيد كثيراً في تنمية الفقه الإسلامي. ويؤيدنا فيه المستشرق (جولدزيهر) في كتابه الترجمة الفرنسية ص١٥٧ (والترجمة العربية ص١٦٨). .

ويستند المعتزلة في القول بوجوب الخلافة إلى الحجج الآتية: إنها واجبة بحكم العقل، فوجود حكومة للمجتمع الإسلامي ضرورة يحتمها العقل؛ لأنه لا يمكن وجود مجتمع بدون رئيس.

وواضح أن حجة المعتزلة تنصبُّ على مبدأ وجود حكومة في المجتمع الإسلامي، كغيره من الجماعات. لذلك كانت حجتهم مقاربة لما قال به غيرهم من فلاسفة الحكم الأوروبيين عن أساس وجود الدولة، ومما يؤسَف له أنهم قصروا بحوثهم على ناحية العقيدة من حيث وجوب الخلافة، ولم يحاولوا وضع تنظيم كامل لحكومة الخلافة على الأساس العقلي الذي يتميز به مذهبهم. ومن المحقق أنه فعلوا ذلك لا ستطاعوا أن يجعلوا من هذه الفكرة أساساً لكثير من القواعد التي تنظم ذلك النوع من الحكومة وتضع قيوداً كثيرة على سلطة الحكام.

(٣) (البند ١١ ص٢٩) (الأحكام السلطانية) ص٣، و(المواقف) ٨/٣٤٨، و(تقريب المرام) ص٣٢١ـ٣٢٢. ويلاحظ أن أقوال (روسو) مثلاً تردد نفس التفسير، فهو يقول بأن (الناس عندما وصلوا إلى درجة شعروا فيها بخطر بقائهم في الحالة الطبيعية الفطرية، رأوا أن هذه الحالة لا يمكن أن تستمر، ولا يستطيع المجتمع الإنساني أن يبقى إلا إذا وجد له

الإسلامي[1]، ولكنها لا تصلح أساساً لوجوب ذلك النظام المتميز من أنظمة الحكم، وهو الخلافة. ويقولون فضلاً عن ذلك أن ضرورة وجود سلطة تُبعد المجتمع عن أخطار الفوضى، يمكن أن نجد لها سنداً شرعياً في الآية القرآنية: ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾. وبذلك يكون هذا سنداً شرعياً للقول بأن وجود الدولة ضرورة دون حاجة للسند العقلي الذي لجأ إليه المعتزلة. ومما لا شك فيه أن أهل السنّة عندما يذكرون سند وجوب الخلافة لا يقتصرون على الإجماع، بل يضيفون إليه القول بأنها ضرورية لمنع خطر الفوضى في المجتمع الإسلامي سواء كان هذا الخطر محققاً أو محتملاً فقط[2].

١٢- الجمع بين المذهبين:

وهناك نظرية ثالثة، يقول بها بعض المعتزلة[3]، تجمع بين النظريتين السابقتين. إذ تقول بأن الخلافة أساساً عقلياً وشرعياً في نفس الوقت. ويظهر أن التفتازاني وهو من فقهاء السنّة، يرى مع هؤلاء بأن العقل يقضي، كما يقضي الإجماع، بوجوب إقامة الخلافة[4].

ونحن نعتقد بأن الدليل العقلي البحت يستوجب وجود سلطة عامة أيّاً كان شكلها.

نظام معين). يراجع (العقد الاجتماعي) جـ١ الفصل السادس.

(١) (البند ١١ ص٣٠) هذا المعنى واضح في مقدمة ابن خلدون ص٢١٢-٢١٣.

(٢) (الهامش ٤٨ بند ١١ ص٣٠) يراجع (المواقف) ٨/ ٣٤٦ حيث لا يُكتفى بالقول بوجوب الخلافة (لأنه بغير إمام تحل الفوضى في الجماعة الإسلامية). بل يرى أنه يجب أن يكون هناك (إمام شرعي)، ولا يغني عن ذلك وجود أي نوع من أنواع الحكام، لأن هدف الخلافة هو سيادة الشرع الإسلامي، ولا يكفي مجرد وجود قانون من أي نوع آخر. كما يقول بأن وجود الخلافة قد يكون له بعض المساوئ (مثل تحكّم طائفة من الناس في جمهور الأمة، خلافاً لقاعدة المساواة بين الناس التي قررها الإسلام، أو احتمال حدوث حروب أهلية بسبب التنافس على الحكم والسلطان، واحتمال استبداد بعض الحكام بالناس)، ولكنه يرى أن أخطار الفوضى أشد على المجتمع من الأضرار التي يُحتمل أن تقع بسبب وجود الخلافة، والقاعدة الشرعية أنه يجب اختيار أهون الضررين. (المواقف) ٨/ ٣٤٥، وراجع أيضاً (تقريب المرام) ص٣٢١.

(٣) (البند ١٢ ص٣٠) مثل (الجاحظ) و(العقبي) وأبو الحسين. راجع (المواقف) ٨/ ٣٤٥.

(٤) (يقابله الهامش (٥٠) البند ١٢ ص٣١ من الأصل الفرنسي). وقد نقلنا مضمونه للصلب لأهميته يراجع شرح العقائد النسفية ص١٤٣ - حيث يقول: «إذا قيل: لماذا لا نكتفي بحكومة خاصة في كل إقليم، ومن أين جاءت ضرورة وجود سلطة عامة موحدة لجميع المسلمين. فإننا نجيب بأن تعدد الولايات، يؤدي إلى خصومات ومشاحنات، تؤدي إلى الفوضى وتضر بالمصالح الدينية والدنيوية للمسلمين. كذلك إذا اعترض بأن أي حكومة مهما يكن شكلها تكفي لإقرار النظام. أجبنا بأن ذلك قد يكفي لاستقرار الشؤون الدنيوية، ولكنه لا يحقق المصالح الدينية وهي الهدف الأساسي».

ولكن الدليل الشرعي هو الذي يستوجب أن تكون هذه الحكومة قد توفرت فيها الخصائص المميزة لنظام الخلافة التي بيناها والتي باجتماعها تكون هذه الحكومة خلافة شرعية .

وعلى ذلك يكون للخلافة في نظرنا أساس عقلي ، كما هو الشأن بالنسبة لأي نوع من أنواع الحكومات إلى جانب سندها الشرعي ، وهو الإجماع . وأهمية هذا السند العقلي إنه يمكّن نظام الخلافة من النمو والتطور طبقاً لما يوجبه النظر العقلي . ولكن يشترط إلى جانب ذلك أن تحتفظ بخصائصها المميزة لها ، التي يوجبها السند الشرعي الخاص بهذا النظام .

١٣ ـ مذهب الخوارج في عدم وجوب أية حكومة :

نخرج من هذا المبحث بنتيجة هامة هي أن المذاهب الإسلامية جميعها ، سواء منها أهل السنة ، أو المعتزلة ، أو الشيعة ، مجمعة على وجوب الخلافة ، والخلاف بينها مقصور على تحديد سند هذا الوجوب[*] .

ولما كان بحثنا في الخلافة في هذا الكتاب محصور في حدود المذاهب السنّية ، فأننا لن ندخل في تفاصيل هذه المذاهب ولكننا نشير إلى آراء بعض الشيعة في بعض المسائل من باب المقارنة فقط .

يلاحظ أن الشيعة يرون أن الخلافة واجبة على الله أيضاً . وترى (الإمامية) أن مهمتها هي حفظ الشرع . أما الإسماعيلية فيرون أن غرضها معرفة الله .

في حين أن (المعتزلة) وهم الذين يقولون بوجود واجبات على الله نفسه فإنهم لم يقولوا بأن وجود الخلافة من بين هذه الواجبات . ولا يمكن أن يقولوا بذلك ، لأن الواقع أن الخلافة لم تكن قائمة في جميع الأوقات ، ولا يمكن أن يُنسب إلى الله إخلاله بواجبه ، وإن كان (الإمامية) لا يعترفون بذلك إذ يتفادون القول بوجود الإخلال بقولهم بأن (الإمام) موجود في كل زمان ، ولكنه قد يكون مختفياً في بعض الأزمان

والفرقة الإسلامية الوحيدة التي خرجت على هذا الإجماع هم الخوارج فهم لا يقرون بوجوب إقامة (الخلافة) ، ولا أية حكومة أخرى من أي نوع[1] .

(*) حاشية :

تعرضنا لمذهب الشيعة في النظام السياسي في كتابنا عن وحدة الفقه الإسلامي فيما يتعلق بالحكومة الإسلامية ، وذلك تعليقاً على كتاب الإمام الخوميني وكتاب المنتظري في هذا الموضوع .

(١) يرى الخوارج أنه ليس من الواجب وجود الخلافة ، ولا يجب إقامة حكومة من أي نوع فهم (فوضويون) في هذه الناحية . وإن كانت ثوراتهم المختلفة ضد الحكام تخفي وراءها أطماعهم في الاستيلاء على الحكم . لقد بدأ خروجهم على عليّ بسبب قبوله بالتحكيم . وإن كان للبعض يرد ذلك إلى الطبيعة البدوية التي كانت تعارض

(أ) حجج الخوارج في عدم وجوب الخلافة :

يرى الخوارج أن وجود الخلافة أمر جوازي محض[1] وحجتهم في ذلك :

١ ـ أن الخلافة ليست ضرورية دائماً ، فإن الناس يمكن أن يحققوا مصالحهم وينظموا أمورهم بحكم غرائزهم ، وعقيدتهم ، دون حاجة إلى سلطة نظامية تحكمهم ، كما هو الحال بالنسبة للبدو مثلاً .

٢ ـ أن الخلافة ليست نافعة دائماً ، إذ لا ينتفع بوجود الخليفة إلا من يستطيع أن يصل إليه . وهذا غير ممكن إلا لعدد قليل من المسلمين .

وجود أي نوع من السلطة أو الحكم ، والتي كانت (الردة) بعد وفاة النبي ﷺ أول مظاهرها (موير) في كتابه (عظمة الخلافة واضمحلالها وانهيارها) طبعة أدنبرة سنة ١٩٢٤م ص٢٦٦ ـ ٢٦٧) .

ومذهبهم في أحكام الخلافة يتجه اتجاهاً عقلياً محضاً ، ولذلك يقتربون من المعتزلة في بعض المسائل الأساسية . ويرون أن الخليفة ـ إذا وجد ـ يجب أن يكون منتخباً ، ولا يشترط أن يكون قرشياً . فاتجاههم في هذه الناحية يمكن وصفه بأنه جمهوري ديمقراطي متطرف .

وقد بقي من الخوارج في العصر الحاضر بعض الطوائف في إفريقية الشمالية باسم (الإباضية) في طرابلس وجبل نفوسة ، وكذلك في زنجبار وعمان التي كانت الموطن الأصلي للإباضيين . ويراجع فيما يتعلق بفرق الخوارج المختلفة (المواقف) ٨/ ٣٩٢ـ٣٩٦ و(ابن حزم) ، و(الشهرستاني) .

ونحن نرى أن الفرق الإسلامية ثلاثة فقط كما قدمنا ـ السنة والشيعة والخوارج . ولكن بعض المؤلفين يقول بأنهم خمسة (ابن حزم) ٢/ ١١١ ، والبعض يقول بأنهم ثمانية تتفرع إلى ثلاثة وسبعين مذهباً (المواقف) ص٣٧٦ ، و(الشهرستاني) (١/ ٥ ـ ٩) يقول بأنهم أربعة فقط ـ يتفرع منهم ثلاثة وسبعون مذهباً . ويراجع أيضاً (جولدزيهر) الترجمة الفرنسية ص١٥٧ والعربية ص١٦٧ و(موير) ص٢٦٦ وما بعدها و(ماكدونالد) ص٢٣ . البند ١٣ ص٣٢ .

(١) (يقابله الهامش ٥٣ البند ١٣ ص٣٣) ويرى بعض أصحاب هذا الرأي أن (الخلافة) تصبح واجبة في بعض الأوقات دون غيرها . ولكنهم يختلفون في تحديد الظروف التي تصبح فيها الخلافة واجبة فيقول (هشام القوطي) وأتباعه : أنها تجب في حالة السلم والاستقرار فقط ، لأنها تكون مفيدة في هذه الظروف لحفظ الأمن . أما في أوقات الفتنة فإن الخلافة تزيد الحال سوءاً . ويقول آخرون بعكس ذلك مثل أبي بكر الأصم وأتباعه الذين يرون أن الخلافة تجب في أوقات الفتن والاضطرابات . راجع (المواقف) ٨/ ٣٤٥ . (*)

(*) تعليق : يُفهم من هذا الهامش أن الخوارج لم يكونوا على رأي واحد فيما يخص عدم وجوب الخلافة ، وأن الخلاف بينهم كان ينصبّ على الحالات التي تكون فيها الخلافة واجبة .

المهم هو ما أكده السنهوري في نقده لآراء الشيخ علي عبد الرازق أنهم لم يعارضوا وجوب الخلافة لأنها حكومة إسلامية ـ كما قال الشيخ علي ـ بل إن معارضتهم تنصبّ على الحكومة أياً كان مصدرها أو نوعها . بخلاف الشيخ علي الذي يرى وجوب إقامة حكومة ما بشرط ألا تكون مبنية على الأصول الإسلامية (بدعوى أنه لا توجد أصول إسلامية للحكم) ولذلك يرى أن نستعير الأصل البلشفية أو الديمقراطية أو الأوروبية من أي نوع (كما سنرى في البند «١٥») .

٣ ـ أن الخلافة ليست دائماً ممكنة، إذ إن الشروط اللازمة في الخليفة لا يمكن توفرها في جميع الأوقات. وفي هذه الحالة إذا فرضنا على المسلمين إقامة خليفة، فإن معنى ذلك أن نُلزمهم باختيار خليفة لم تتوفر فيه الشروط الشرعية، وهذا يخالف الشرع أو نُلزمهم بعدم اختيار خليفة، وهذا أيضاً مخالف للشرع.

٤ ـ أن الخلافة تؤدي في كثير من الأحيان إلى فتن وحروب بين المسلمين بسبب التنافس عليها. وتاريخ الإسلام دليل على ذلك [١].

الرد على حجج الخوارج :

إنه فيما عدا الحجة الثالثة الخاصة بشروط الأهلية للخلافة يلاحظ

أولاً : أن الحجج التي يستند إليها الخوارج ليست منصبّة فقط على (الخلافة) كنظام معين من نظم الحكم، بل إنها تنصبُّ على جميع الحكومات أيّاً كان نوعها، ولذلك يمكن اعتبارهم «فوضويون» [٢] يعارضون وجود الحكومات جميعها، وإن كانوا يختلفون عن «الفوضويين» الأوروبيين في أنهم يرون أنه من الممكن - بل من الواجب في رأي بعضهم - إقامة سلطة نظامية، متى كان ذلك ممكناً.

ويفند أهل السنّة هذه الحجج واحدة فواحدة، في ردهم على الخوارج على النحو التالي [٣]: إن الزعم بأن الخلافة أي الحكومة ليست ضرورية، لأن الناس يستطيعون أن ينظموا شؤونهم وحدهم، يرد عليه بأن هذا مجرد افتراض نظري، إذ الواقع في العمل أنه إذا لم توجد حكومة فإن الناس يعيشون في الفوضى، وحالة البدو الذين يستشهد بهم الخوارج تؤكد أنهم يعيشون في الفوضى والاضطراب [٤].

والادعاء بأن الخليفة لا يستطيع الوصول إليه إلا عدد من الناس، لا ينفي أن الجميع يستفيد من الأمن والعدل الذي توفره لهم حكومته دون حاجة لكي يذهبوا لمقابلة الخليفة في مقره.

---

(١) (الهامش ٥٤ البند ١٣ ص٣٤) تراجع هذه الحجج والرد عليها في (المواقف) ٨/ ٣٤٧-٣٤٩ و(تقريب المرام) ص٣٢٢.

(٢) (الهامش (٥٥) البند ١٣ ص٣٥) ويلاحظ أنهم يميلون أيضاً للاتجاه الديمقراطي والجمهوري، لذلك فهم يرون أن الأمة حرة في اختيار من تشاء لولاية الخلافة حتى ولو لم يكن قرشياً، فهم يعارضون الرأي القائل بأن يكون الخليفة قرشياً.

(٣) (الهامش ٥٦ البند ١٣ ص٣٥) (المواقف) ٨/ ٣٤٧-٣٤٨.

(٤) (البند ١٣ ص٣٥) يظهر أن صاحب المواقف يجاري الخوارج في زعمهم أن البدو يعيشون بدون سلطة منظمة، ولكن الواقع، أنه وإن كان نظامهم الاجتماعي بدائياً، إلا أنهم مع ذلك يخضعون لشيخ له سلطة محددة، وأنهم يعيشون في الغالب خاضعين لرئيس منهم يلتزمون بطاعته إلى حد كبير.

أما القول بأن الشروط التي يجب توفرها في الشخص المرشح للخلافة ليكون أهلاً لها، لا يمكن توفرها دائماً، فيُرد عليه بأنه لا يجب الالتزام باختيار الشخص الذي تتوفر فيه جميع الشروط إلا في حالة وجوده[1]، وفي الرد على قولهم بأن التنافس على الخلافة يترتب عليه فتن وحروب أهلية، يقولون: إنه يجب إعطاء الأولوية لمن هو أولى، فيقدم من هو أكثر علماً، ثم من هو أكثر زهداً، ثم من هو أكبر سناً[2].

والحقيقة أن الخوارج يناقضون أنفسهم عندما يقولون بوجوب تطبيق أحكام الشريعة بدون وجود خلافة، مع أن تطبيق الشريعة غير ممكن بدون وجود سلطة شرعية تلتزم بتنفيذ أحكام الشريعة وتُلزم الناس باحترامها[3].

١٤ ـ ترجيح وجوب إقامة الحكومة الإسلامية:

في رأينا أن حجج الخوارج، سواء منها ما وُجه ضد وجوب الحكومة الإسلامية (الخلافة الشرعية) باعتبارها نوعاً خاصاً من نظم الحكم، أو ما وجه ضد جميع أنظمة الحكم، هي حجج باطلة.

ويكون الرأي القائل بوجوب إقامة حكومة إسلامية (الخلافة)، الذي أجمعت عليه الفرق الأخرى، رأياً قوياً لا مطعن عليه.

---

(١) أما في حالة عدم وجود من توفرت لديه الشروط المطلوبة فتكون الخلافة ناقصة(*)، وهذه نقطة جوهرية نستخلص منها ـ كما سنرى فيما بعد ـ شرعية الخلافة الناقصة في حالة الضرورة. البند ١٣ ص٣٦.

(٢) (نهاية البند ١٣ ص٣٦) وهذا الرد غير مقنع، لأن التنافس إنما يقع بسبب عدم الالتزام بهذه الأولويات، واعتماد بعض المرشحين على استخدام القوة، رغم أنهم من غير المؤهلين، ومن لا تتوفر لديهم الأفضلية ـ والتفتازاني في «تقريب المرام» ص٣٢٢ عنده رد أقوى إذ يقول بأن الفتن والحروب الأهلية ضارة فعلاً، ولكن الضرر الذي ينتج عن عدم وجود نظام للحكم أشد وأخطر، وهو الفوضى، فلا بد من اختيار أخف الضررين.

(٣) (الهامش ٦٠ نهاية البند ١٣ ص٣٦) وقد أشار ابن خلدون إلى هذا التناقض بقوله:

«الواجب عند هؤلاء إنما هو إمضاء أحكام الشرع، فإذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى، لم يحتج إلى إمام ولا يجب نصبه، ثم نقول لهم: إن هذا الفرار عن الملك بحجة عدم وجوب هذا المنصب لا يغنيكم شيئاً، فإنكم موافقون على إقامة الشريعة، وذلك لا يحصل إلا بالعصبية والشوكة (السلطة)، والعصبية مقتضية بطبيعتها الملك، فيحصل الملك ولو لم ينصّب إمام، وهو عين ما فررتم منه» (المقدمة ص٢١٣ ـ ٢١٤).

إن هدف الخوارج هو إيجاد مجتمع يقوم أفراده باختيارهم بأداء التزاماتهم الشرعية دون حاجة لسلطة، وهذا هدف خيالي يقول به الفوضويون في هذا العصر...

(*) تعليق: في نظرنا أن هذه الشروط هي للتفضيل وليست للأهلية، وأن الناخبون من أهل الحل والعقد هم الذين يفصلون في الأفضلية، والمهم أن يكون اختيارهم حراً ـ ومتى تمّ اختيارهم بحرية راشدة، كاملة فإن الولاية تكون صحيحة ولا نقر السنهوري على وصفها بأنها ولاية ناقصة.

١٥ ـ رأي شاذ :

لاحظنا أن مؤلفاً معاصراً، هو الشيخ علي عبد الرازق، قد أخذ برأي الخوارج، بعد أن أيده بحجج مستحدثة برَّاقة[١]، ولكنها في نظرنا مشكوك في متانتها. بنى هذا المؤلف نظريته على فكرتين أساسيتين:

١٦ ـ الفكرة الأولى: لا سند لوجوب الخلافة في العقل ولا في الشرع:

يدَّعي الشيخ عبد الرازق إن الإجماع الذي يستند إليه أهل السنة في قولهم بوجوب الخلافة لم يوجد.

وحجته في ذلك أنه إذا استثنينا الخلفاء الراشدين، نجد أن الخلافة قامت دائماً بالقوة. فكل أسرة حاكمة، سواء في ذلك الأمويون أو العباسيون أو مَن بعدهم، قد استعملت لفرض سلطانها أشد أنواع القتل والعنف والاضطهاد. ولا يمكن في نظره أن يُقال بأن الأمة رضيت بهذا النظام، ولا أنها أجمعت على ذلك، لأنه فُرض عليها بالقوة.

كما يرى أيضاً أن العقل، الذي يستند إليه المعتزلة في قولهم بوجوب الخلافة إنما يستلزم إقامة حكومة نظامية من أي نوع، ولكنه لا يمكن الاستناد إليه في وجوب نوع معين من نظم الحكم، وهو نظام الخلافة أي الحكومة الإسلامية[٢].

١٧ ـ نقد هذه الفكرة :

وردنا على هذا القول[*] أن الشيخ يخلط فيه بين أمرين، كان من الواجب أن يميز بينهما. فهو يخلط بين وجود نظام الخلافة، وبين اختيار الخليفة. والمسلمون لم يخلطوا

---

(١)(الهامش ٦١ البند ١٥ ص٣٧) في كتابه «الخلافة وأصول الحكم» الذي كُتب بأسلوب عربي جيد، وقد أجهد المؤلف نفسه في مهمة غير منتجة، ولكنه أثار معارضة كبيرة من جانب علماء الأزهر، ولذلك اجتمعت (هيئة كبار العلماء) بالأزهر وقررت إدانة هذا الكتاب. كما فصل مؤلفه من وظيفته كقاضٍ شرعي. وسنُعنى بمناقشة المؤلف عناية خاصة، نظراً لما أثاره الكتاب من ضجة في حينه.

تعليق : يراجع تعليقنا على الهامش رقم (٢٣) حيث بينّا أنه لم يأخذ بمنطق الخوارج وإنما بآراء بعض المستشرقين المعادين للإسلام.

(٢)(الهامش ٦٢ البند ١٦ ص٣٨) «الإسلام وأصول الحكم» طبعة القاهرة ١٩٢٥م ص١٢ ـ ٣٨.

(*) حاشية : يلاحظ أن من يُسَمُّون أنفسهم تنويريين أو علمانيين، قد أعادوا نشر هذا الكتاب في مصر على نفقة الدولة، وسبقهم إلى ذلك بعض الشيوعيين في لبنان ـ وهذا يدل على أن الهدف من هذا الكتاب لم يكن علمياً بل هو سياسي ـ وهو تدعيم الحركة اللادينية التي بدأها كمال أتاتورك في تركيا، وحذا حذوه آخرون في بلاد مختلفة.

قط بين الأمرين كما فعل هو. فمن ناحية مبدأ وجوب نظام الخلافة، فقد أجمعوا عليه، منذ وقف أبو بكر فيهم خطيباً معلناً ضرورة إقامة الخلافة لضمان تنفيذ الشريعة الإسلامية وأقره جميع الصحابة على ذلك، وأجمع عليه المسلمون منذ ذلك الحين.

أما القوة والعنف اللذان أشار إليهما، فإنه كان يهدف إلى فرض خليفة معين، واضطهاد منافسيه وأنصارهم. والفتن بين المسلمين إنما كان سببها تنافس المرشحين على الوصول إلى منصب الخلافة، وهو أمر طبيعي في جميع الأمم. وقد كان هذا الخلاف محصوراً في دائرة المناقشات السلمية في عهد الخلفاء الراشدين، حينما كانت حرية الرأي مكفولة.

لكن بعد ذلك لجأ البعض إلى حد السيف ليستولوا على المنصب بالقوة. وهي ظاهرة معروفة في تاريخ جميع الإمبراطوريات والدول الكبرى، ولم تكن خاصة بالتاريخ الإسلامي، ولا مقصورة على نظام الخلافة.

فمن الخطأ إذن أن يُقال بأن المسلمين لم يجمعوا قط على وجوب الخلافة، لمجرد أنهم كانوا مختلفين على الأشخاص الذين يتولون هذا المنصب. فالخلاف هنا كان منصبّاً على الأشخاص لا على المبدأ ذاته[1].

صحيح أن الخوارج أنكروا وجوب الخلافة، وخرجوا على هذا الإجماع. وقد استعان المؤلف بأقوالهم في مواضع كثيرة من كتابه. ولكن هذا لا ينفي وجود الإجماع الذي نستند إليه. وبيان ذلك:

(أ) أنَّ بحثنا يقتصر على نطاق مذاهب السنّة، ومذهب الخوارج بعيد عن هذا النطاق.

(ب) أنه لا يُشترط لوجود الإجماع أن تتفق الأمة كلها، بل يرى بعض الفقهاء أن اتفاق الأغلبية كاف لوجود الإجماع. وأهل السنّة هم الأغلبية بلا شك.

---

(١)(ويقابله الهامش ٦٣ البند ١٦ ص٣٩) ونحن لا نحاول إنكار الحقائق التاريخية. فتاريخ الخلافة الناقصة، منذ عهد الأمويين ومَن بعدهم، مليء بأنواع إساءة السلطة، ولكن هذا الاستبداد مصدره خروج هؤلاء الحكام على قواعد الخلافة الشرعية. فلا يجوز أن يُقال بأن مصدره هو المبدأ نفسه. فنظام الخلافة لا يمكن أن يكون مسؤولاً عن الفتن التي حدثت في الدولة الإسلامية، أو عن عدم احترام حكامها لقواعده وأحكامه. كما أن وقوع الفتن والخلافات ظاهرة اتسم بها تاريخ الدول جميعها، ولا يمكن القول بأن المسلمين كانوا يشذون عن هذه الظاهرة لو أنهم أخذوا بنظام آخر للحكم. وفي رأينا أنه لا محل للزعم الخاطيء الذي يردده كثيرون قائلين: إن الخلافة كانت هي مصدر المساوئ التي شهدها التاريخ الإسلامي. فالحقيقة هي أنه إذا بحثنا عن سبب الاستبداد الذي مارسته بعض الحكومات الإسلامية زمناً طويلاً، فإنه لم يكن نظام الخلافة، بل هو خروج هؤلاء الحكام عن مبادئه وأهدافه (وقد نقلنا الشطر الأول من هذا الهامش إلى الصلب لأهميته).

(جـ) أن طائفة الخوارج لم توجد إلا في أواخر عهد الإمام علي، بعد انقضاء عصر الخلفاء الراشدين. أي بعد أن وُجد إجماع الصحابة في عهد أبي بكر وعمل به مدة طويلة. ومن المعروف أن الإجماع إذا وجد لا ينقض إلا بإجماع لاحق. ولكن لايكفي لنقضه خروج طائفة قليلة على حكمه.

١٨ ـ **أما الفكرة الثانية** التي استطرد إليها الشيخ في كتابه، وجعلها أساس ادعاءاته، فهي قوله: إن الإسلام نظام ديني بحت، ولا شأن له بالحكم:

يرى الشيخ أن النبي ﷺ جاء برسالة روحية دينية، وأنه لم يقصد قط إنشاء دولة إسلامية. وبالتالي فلا محل للقول بأن رسالته تضمنت وجوب إقامة تلك الدولة الإسلامية في صورة نظام الخلافة(١). ويؤيد هذا الرأي بدراسة نظام الحكومة في عهد الرسول، وينتهي من تلك الدراسة السطحية إلى القول بأن ما وضعه الرسول من أنظمة كانت مجرد أنظمة فطرية غير محكمة، سواء في ناحية القضاء أو الإدارة المالية العامة، أو الشرطة...

ويتساءل المؤلف بعد ذلك عما إذا كان النبي قد قصد من هذه الأنظمة إنشاء حكومة، أم أنه كان يعتبر الغاية الوحيدة نشر ديانته. ثم يناقش الرأي القائل بأن الرسالة النبوية تضمنت الأمرين: وهما تبليغ الرسالة الدينية، وإقامة حكومة لتنفيذ الأحكام الشرعية. يُرد على هذا الرأي بأن ضعف النظم التي أقامها النبي للحكم ينقضه، إذ إنه في نظره لو كان إنشاء الدولة داخلاً في رسالة النبي حقيقةً لوضع لها أسساً وقواعد محددة واضحة.

يفترض الشيخ عبد الرازق وجود ثلاثة اعتراضات على رأيه، ولكنه يرفضها جميعاً؛ لأن حجة رأيه في نظره قاطعة في أن النبي لم يقصد إقامة دولة إسلامية(٢).

أول هذه الاعتراضات أن حكومة النبي كانت تتضمن كل النظم الموجودة في الحكومات الحديثة، كما تدل على ذلك الوقائع التاريخية. والثاني: أن هناك نُظماً كانت موجودة في عهد النبي ﷺ، ولكن المؤرخين أهملوا دراستها (ص: ٥٨ ـ ٥٩ من كتابه)، والثالث: أن البساطة التي اتصفت بها حياة النبي وشؤونه الخاصة، كان من الطبيعي أن تسود أيضاً في نظام حكومته.

---

(١) كتابه ص٣٩ ـ ٨٠. (الهامش ٦٤ البند ١٨ ص٤٠).

(٢) يفرق الشيخ علي عبد الرازق بدقة بين أعمال النبي كمؤسس للدولة، وأعماله في نطاق رسالته الدينية، وأشار إلى حجج القائلين بهذه التفرقة، إلا أنه لا يقرها لأنه يعتبرها مخالفة للعقيدة الإسلامية الصحيحة.
البند ١٨ ص٤٠.
الهامش ٦٦ نقلناه للمتن لأهميته.

بماذا إذن يفسر الشيخ مظاهر السلطة الحكومية التي مارسها النبي ﷺ في حياته، هناك تفسير يرفضه، وهو القائل بأن النبي أقام هذه النُظم باعتباره رئيس دولة أوحاكماً زمنياً، لأن ذلك في نظره خارج عن رسالة النبوة.

أما التفسير الذي يقول به فهو أن هذه النظم كانت من مقتضيات سلطته الروحية لتبليغ الرسالة، وهذه السلطة خاصة بشخصه ولا تنتقل بعد وفاته لغيره، ويؤيد ذلك بالآيات القرآنية والأحاديث التي تدل في نظره على أن النبي ﷺ ما أُرسل إلا ليبلغ الناس رسالة ربه، دون أن يكون له سلطان عليهم(١).

١٩ ـ الحجج التاريخية لرأي الشيخ عبد الرازق:

بعد أن انتهى الشيخ علي إلى القول بأن الإسلام نظام ديني بحت من الوجهة النظرية، حاول أن يؤيد هذا الرأي باستقراء الوقائع التاريخية(٢).

فهو يقول ـ أولاً ـ: إن الوحدة العربية التي حققها النبي كانت وحدة دينية بحتة، وإن النظام الإداري والقضائي السابق على الإسلام بقي على حاله في جميع القبائل، وإن الرابطة الوحيدة التي جمعت هذه القبائل كانت رابطة الدين. ورغم أن هذه الوحدة الدينية قد غيرت في بعض النُظم الإدارية والسياسية، إلا أن هذا التغيير لم يوجِد العناصر الضرورية لإقامة دولة بالمعنى الصحيح(٣).

إنه يدّعي أن القبائل العربية قد احتفظت في عهد النبي باستقلالها(٤)، وبعد وفاة النبي ثارت هذه القبائل ضد أبي بكر، لأنه حاول تحويل هذه الوحدة الدينية إلى وحدة سياسية تهدد هذا الاستقلال.

ويرى الشيخ أن النبي لم يُشر قط إلى وجود دولة إسلامية، ولم يعين من يخلفه على حكم هذه الدولة كما زعم بعض الشيعة.

وبموت النبي انتهت رسالته، وانقطعت تلك الصلة التي كانت تصله بالسماء عن طريق الوحي. ولا يستطيع أحد أن يدّعي أنه يخلفه في سلطته الروحية، وهي السلطة

(١)(الهامش ٦٧ البند ١٨ ص٤١) تراجع هذه الآيات والأحاديث في مؤلفه (ص: ٣٠: ٣٢) ونلاحظ أن هذه الآيات قد أنزل معظمها في مكة فترة الدعوة الدينية قبل الهجرة، أما الآيات التي نزلت في المدينة، فهي لا تؤيد ما يذهب إليه الشيخ عبد الرازق.

(٢)(الهامش ٦٨ البند ١٩ ص٤٢) الفصل الثالث من كتابه ص ٨١ـ١٠٣.

(٣)كتابه ص: ٨٤ـ٨٥.

(٤)(البند ١٩ ص٤٢) يلاحظ الشيخ أن هذا الاستقلال قد تقلص إلى حد ما بسبب ما يسميه الوحدة الدينية التي حققها النبي، ولكنه لم ينته كما فهم المؤرخون، بل بقي قائماً في نظره حتى وَفاة النبي ﷺ.

الوحيدة التي أقر بها العرب له. ولكن أبا بكر قد أعلن أنه يخلفه. وهو لم يخلفه في سلطته الروحية، ولا في مظاهر السلطة الزمنية الضئيلة التي مارسها باعتبارها من مستلزمات سلطته الروحية. فلم يكن أبو بكر خليفة للرسول، وإنما كان منشئ دولة جديدة.

والحقيقة في نظره أن الصحابة ـ وعلى رأسهم أبو بكر ـ قد رأوا أن العرب قد تجمعت لهم كل العناصر اللازمة لتكوين دولة حية فتية، فأنشؤوا تلك الدولة، وكان ذلك من جانبهم عملاً سياسياً، لا عملاً دينياً. وهو عمل سياسي قامت به الأمة العربية، بقيادة زعمائها، ولو أن النبي لم يأمر به، ولم يبدأ فيه. وقد اعتمدت الوحدة السياسية التي أنشؤوها على الوحدة الدينية التي حققها النبي[1]. ولكنّا بلا شك أمام دولة عربية أقامها العرب، وجعلوها في خدمة الدين الإسلامي. وهو دين عالمي وليس خاصاً بالعرب[2].

ويقول الشيخ إن القبائل التي ثارت على أبي بكر، وحاربها في تلك الحروب التي تسمى (حروب الردّة) كان منها قبائل لم تخرج على الدين الإسلامي، كما اتهمت بذلك[3] وإنما ثارت على سلطة أبي بكر وحكومته التي كانت شيئاً جديداً على الإسلام في نظرهم؛ لأن الدين لم يستلزم إقامتها، وإن كانت قد صُبغت بصبغة دينية.

وربما كانت هناك عوامل أخرى ساعدت على إعطاء حكومة أبي بكر مظهراً دينياً، منها جهوده السابقة في خدمة الدعوة الإسلامية. وصلته الوثيقة بالنبي ﷺ، وما سار عليه في حكومته من اقتفاء أثر الرسول في تسيير دفة شؤون الدولة التي أنشأها. مثل هذه العوامل جعلت المسلمين يعتقدون ـ خطأ في نظر الشيخ ـ بأن الخلافة نظام ديني، وأن على رأسها خليفة النبي.

ويقول الشيخ علي: إن الخلفاء المستبدين قد ساعدوا على نشر هذه الفكرة الخاطئة

---

(١)(البند ١٩ ص٤٣) ويرى أن هذا هو الذي أعطى لحكومة أبي بكر، ومن بعده صبغتها الدينية. ولكنه لا يجادل في أن الخلفاء أقاموا دولة ونظموا حكومة، ويستشهد على ذلك بقول أبي بكر للأنصار يوم السقيفة: (منكم الوزراء ومنا الأمراء) كما يستشهد بما قال أبو سفيان حينما أنكر على أبي بكر الحق في أنه يتولى زعامة العرب دون بني عبد مناف، وفيهم الرياسة من قديم.

(٢)هذه الدولة العربية، في نظره، نشرت الإسلام، ولكنها نشرت معه سيادة العرب، فلم يكن العرب إلا فاتحين كغيرهم من الأمم، وإن كان هذا الفتح يستهدف نشر الديانة الإسلامية، لأن أبا بكر اعتبر نفسه خليفة للنبي، واعتقد الصحابة أن سلطته كسلطة النبي، مستمدة من الدين الإسلامي. (البند ١٩ ص٤٤).

(٣)(البند ١٩ ص٤٤) مثال ذلك في نظر الشيخ علي، أن مالك بن نويرة قد أعلن أنه مسلم، ولكنه يرفض طاعة أبي بكر. فهو لم يُقتل لخروجه عن الدين، وإنما لخروجه على سلطة قريش.

والواقع أن بعض قبائل العرب خرجت على الإسلام، بل إن بعض المرتدين ادعى النبوة. وقد حارب أبو بكر هؤلاء المرتدين وانتصر عليهم، ولكنه حارب أيضاً غيرهم ممن خرجوا على طاعته ومنعوا الزكاة.

القائلة بأن الخلافة يوجبها الدين، لتمكنهم من إحكام سيطرتهم على الأمة الإسلامية. فعلموا الناس أن طاعة الخلفاء يوجبها الدين، وأن الخليفة ظل الله في الأرض. وبذلك وصل المسلمون إلى هذه النتيجة، وهي اعتبار الخلافة من مسائل علم الكلام، كأنها جزء من العقيدة الإسلامية. في حين أن الإسلام الصحيح ـ في نظره ـ لا يفرض نظاماً معيناً للحكم. فللمسلمين أن يختاروا لحكمهم النظام الذي يرتضونه، ولهم أن يغيروا نظام الخلافة، وأن يلغوه نهائياً دون أن يكون في ذلك خروج عن مبادئ الإسلام.

٢٠ ـ نقد آراء الشيخ عبد الرازق:

وللرد على أقوال الشيخ علي يجب أن نحدد أولاً المقصود من «الدين» و«الدولة»، فقد استعمل هذين الاصطلاحين في عرض حجته، ويظهر لنا أنه يقصد بهما المعنى الأوروبي المعاصر، أي أن الدولة هي مجموع سلطات ثلاث: التشريعية والقضائية والتنفيذية[١]، والدين هو القواعد التي تتعلق بعقيدة الفرد وعلاقته بربه وعباداته، وعلى هذا الأساس يرى أن النبي لم ينشئ دولة بالمعنى المعروف في العصر الحاضر.

والحقيقة أن فكرتيّ الدين والدولة لم يكن التميز بينهما بهذا الوضوح وهذه الصورة في عهد الرسول وما قبله، لأن النظم السياسية كانت تقوم غالباً على اعتبارات دينية دون أن يغير ذلك من طبيعتها المدنية، وهذا هو الذي يفسر لنا الطابع الديني والمدني الذي اصطبغت به النظم السياسية في الإسلام.

أما أن نظم الدولة في عهد النبي كانت غير محكمة ـ وهي الحجة الأساسية التي يعتمد عليها في بناء نظريته ـ فإن ذلك لا يصلح سنداً له؛ لأن سببه هو الحالة الفطرية التي كانت تسيطر على المجتمع في جزيرة العرب في ذلك الوقت، والتي كانت لا تسمح بوجود نظم دقيقة معقدة[٢].

كما أن النبي ﷺ قد وضع لحكومته أصلح النظم الممكنة في زمنه، لأنها تتناسب مع حالة المجتمع كما فعل «صولون» في أثينا. ولا يُعاب عليه أن حكومته لم تشمل النظم الموجودة في الدول في العصر الحاضر؛ لأن هذه النظم ما كانت تناسب المجتمع الذي كان

---

(١) ص٧٠ من مؤلفه (يراجع البند ٢٠ ص٤٥) حيث يورد الشيخ علي هذه المصطلحات باللغة الإنكليزية.

(٢) إن الشيخ علي يقول بسذاجة مذهلة أن تلك الدولة التي أنشأها النبي لم يكن لها ميزانية للدخل والصرف وينسى أن دول الخلافة التي لم يشك في إعطائها هذه الصفة لم يكن لها قط ميزانيات بالمعنى المعروف.
(البند ٢٠ ص٤٦ وقد نقلنا الشطر الأول من هذا الهامش إلى المتن لأهميته).

يعيش فيه. ومع ذلك فإن حكومة النبي أقامت دولة حقيقية لا تقل في نظمها عن الدولة الرومانية في بدايتها، فالنبي قد وضع بالفعل النظم الأساسية للدولة الإسلامية، فأوجد نظاماً للضرائب وللتشريع ونظماً إدارية وعسكرية . . الخ.

وهذه النظم كانت تحمل في طيّاتها عوامل التطور والنمو مع الزمن، وقد تطورت فعلاً دون أن تخرج بذلك عن كونها مؤسسة على الإسلام وشريعته.

فنحن نرى أن السلطات التي باشرها النبي إنما كانت أنظمة مدنية حقيقية كأي حكومة أخرى، فقد كان يفرض بمقتضاها عقوبات جنائية على من خالف أحكام التشريع الإسلامي، ولم يكتف بالجزاءات الأخروية التي يفرضها الدين، وكان له عمال إداريون وماليون وكان له جيش مسلح، إنه كان حاكماً دنيوياً مدنياً إلى جانب صفته كنبي مرسل[1].

أما الاعتبارات التاريخية التي استشهد بها الشيخ علي عبد الرازق، فيظهر لنا أنه حاول أن يفسر الحوادث على ضوء ادعاءاته تفسيراً فيه كثير من المهارة، ولكنه تفسير خاطئ مُغرض، وكان من الأولى به أن يصحح نظريته على ضوء الوقائع التاريخية الثابتة.

فالنبي حامل الرسالة الإسلامية كان مؤسس الدولة الإسلامية، أيضاً فقد أوجد الوحدة الدينية للأمة العربية، وأوجد إلى جانبها الوحدة السياسية للجزيرة العربية، بل يمكن القول بأنه أنشأ حكومة مركزية في المدينة، وعيّن حكاماً للأقاليم خاضعين لتلك الحكومة، كما حدث في اليمن وغيرها من الأقاليم[2]، والصحابة بعد وفاة النبي لم ينشئوا دولة، وإنما وسعوا رقعة الدولة التي أنشأها، والتي كان يتوقع لها هذا الاتساع وتنبأ به قبل وفاته[3]، ولم يفعل الصحابة أكثر من السير على الخطة التي بدأها وتحقيق نبوءاته.

---

(١)(البند ٢٠ ص٤٧) حقيقة أن النبي قد اقتصر على الدعوة الدينية في الفترة التي قضاها بمكة، وهي ثلاث عشرة سنة، وهي التي يمكن أن تصدق عليها نظرية الشيخ علي عبد الرازق، أما في الفترة التي قضاها النبي في المدينة، فقد أقام دولة حقيقية، وباشر سلطة الحاكم السياسي المدني التزاماً بنصوص القرآن ذاته.

(٢) (يقابله الهامش ٧٨ البند ٢٠ ص٤٧) والشيخ علي عبد الرازق يقر بهذه الوقائع التاريخية ص٥٤، من مؤلفه. (البند ٢٠ ص٤٧).

(٣)وقد توقع النبي فتح فارس أثناء غزوة الخندق، كما أنه جهز جيشاً لغزو الشام قبل وفاته، وفوق ذلك فقد أرسل رسلاً إلى ملوك البلاد المجاورة وحكامها مثل فارس وبيزنطة ومصر والحبشة، كما أن كون الإسلام ديناً عالمياً وليس خاصاً

أما حروب الردّة فإنها كانت في الواقع حروباً دينية، لأن الثائرين على أبي بكر رفضوا دفع الزكاة، وهي إحدى أركان الإسلام الخمس(1).

أما قوله بأن خلفاء السيطرة والقوة قد استغلوا الصفة الدينية للخلافة، فإن هذا الاستغلال لا يعيب النظام في ذاته، وليس الإسلام مسؤولاً عنه، وإنما تقع تبعته على الشعوب التي سكتت على هذه الحكومات الاستبدادية التي أخلت بالنظم الإسلامية، وخالفت الشريعة مخالفة صريحة(2).

بالعرب أمر ثابت بنصوص القرآن ذاته. (*)

(*) حاشية:

بعد عودته إلى مصر واطلاعه على ما نُشر بشأن آراء الشيخ علي عبد الرازق بتفصيل أكثر وعناية، نشر المؤلف في مجلة «المحاماة الشرعية» العدد الأول من السنة الأولى لتلك المجلة ص(8 ـ 14) مقالاً بعنوان «الدين والدولة في الإسلام» فيها تفنيد مطول وصريح لآراء الشيخ علي عبد الرازق نقتطف منه ما يلي:

أولاً ـ الإسلام دين ودولة:

1 ـ يمتاز الإسلام بأنه دين ودولة، وقد أرسل النبي ﷺ لا لتأسيس دين فحسب، بل لبناء قاعدة دولة تتناول شؤون الدنيا، وهو بهذا الاعتبار مؤسس الحكومة الإسلامية كما أنه نبي المسلمين. وهو بصفة كونه مؤسس حكومة كانت له الولاية على كل من كان خاضعاً لهذه الحكومة سواء كان مسلماً أو غير مسلم. وبوصف كونه نبيّاً لم يطلب من غير المسلمين الذين تركهم على دينهم الاعتراف بنبوته، ولو أن دعوته عامة وشاملة.

2 ـ إذا تقرر أن الإسلام دين ودولة فالقول مع بعض الكتاب (واضح أنه يقصد كتاب الشيخ علي عبد الرازق) بأن رسالة النبي ﷺ قاصرة على أمور الدين فقط وأن شؤون الدنيا ليست مندرجة في تلك الرسالة، وأن محمداً ﷺ كان نبيّاً لا ملكاً (هذه هي عبارة الشيخ عبد الرازق)، القول بهذا التأويل غير صحيح للرسالة المحمدية، وإنكار دون دليل للحقائق التاريخية الثابتة. ولئن صح أن النبي ﷺ كان في مكة نبيّاً فحسب، فلقد كان في المدينة زعيم أمة ومنشئ دولة. ولا ضير أن نقول: إنه كان ملكاً، إذا أريد بهذه اللفظة أنه كان رأس الحكومة الإسلامية ووليّاً على المسلمين في أمور دنياهم، كما كان الهادي لهم في شؤون دينهم. ـ تراجع الحواشي السابقة على البندين 2 ـ 4 ـ.

(1)(البند 20 ص48) لذلك فإن عمر عندما نصح أبا بكر بعدم محاربة مانعي الزكاة مستنداً إلى قول الرسول ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها»، ردّ عليه أبو بكر بأن منع الزكاة من الأسباب الموجبة لقتالهم شرعاً، لأنهم فرقوا بين الصلاة والزكاة. وذلك إنكار لمبدأ من مبادئ الشريعة الأساسية.

(2) أشرنا إلى أن هيئة كبار العلماء، قد استنكرت كتاب الشيخ علي عبد الرازق، وقد استندت في ذلك إلى سبعة أسباب هي:

1 ـ أنه زعم أن الشريعة الإسلامية شريعة روحية، وليس لها علاقة بالحكم، وأنها مجردة عن أداة التنفيذ الدنيوي.

2 ـ أنه يُفهم من كتابه أن الجهاد الذي قام به النبي ﷺ يمكن أن يكون غرضه سياسياً، ولم يقصد به نشر الدعوة الإسلامية.

٢١ ـ خطة البحث:

لقد أثبتنا بوضوح أن الاعتراف بمبدأ وجوب إقامة (الخلافة) لم يتزعزع بسبب ما أثاره البعض من خلافات. ينتج عن هذا المبدأ أن هناك واجباً على المسلمين يُلزمهم بالسهر على إقامة (الخلافة) واستمرارها دائماً نتيجة لمبدأ وجوب إقامة الخلافة.

إن هذا الواجب يعتبر «فرض كفاية» حسب تعبير فقهائنا[1].

وقد عبّر عن ذلك الماوردي قائلاً: «إذا ثبت وجوب الإمامة (الخلافة)، ففرضها على الكفاية كالجهاد وطلب العلم، فإذا قام بها مَن هو من أهلها سقط فرضها على الكافة، وإن لم يقم بها أحد، خرج من الناس فريقان: أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا حاكماً إسلامياً (إماما) للأمة، والفريق الثاني أهل الإمامة أي (المرشحون لولاية الحكم) حتى ينتخب أحدهم للإمامة، وليس على عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا مأثم».

---

٣ ـ قوله: إن نظم الحكم في عهد النبي ﷺ كانت غامضة، أو فطرية أي إنها بعيدة عن الكمال.

٤ ـ قوله: إن وظيفة النبي ﷺ الأساسية هي الدعوة الدينية، ولا شأن له بتنظيم الحكم أو سلطة التنفيذ.

٥ ـ ادعاؤه أن الصحابة لم يُجمعوا على وجوب الخلافة، ولا على وجوب تعيين إمام يُمثل الأمة في الولاية على شؤون الدين والدنيا.

٦ ـ زعمه أن القضاء ليس من الوظائف الدينية.

يرى أن القضاء ليس فرض كفاية، ويصر على أن القضاء لا يرتبط بالخلافة ولا بالإمامة.

٧ ـ أن المهمة الدينية للرسول ﷺ قد انتهت بوفاته، وبالتالي فإن الخلفاء الراشدين لم تكن لهم مهمة دينية.

زعمه أن حكومة أبي بكر والخلفاء الراشدين من بعده لم تكن حكومة شرعية أو دينية (راجع جريدة السياسة في ٤/ ٩/ ١٩٢٥ وقد نشر رد الشيخ علي عبد الرازق على هذه التهم في نفس الجريدة بتاريخ ١٣/ ٨/ ١٩٢٥). (أي قبل نشر القرار).

(يقابله هامش ٨٠ على البند ٢٠ ص٤٨، ٤٩ في الأصل الفرنسي). ورد الشيخ عبد الرازق عليها كما يلي:

١ ـ أن الشريعة ليس لها مقاصد إنسانية مدنية أو عقلية بصورة مباشرة.

٢ ـ أنه أشار في كتابه إلى أن فرض الجهاد قد هدم نظماً (جاهلية)، وكان الهدم ضرورياً لإقامة بناء جديد؛ لأن الشر قد يكون ضرورياً لعمل الخير في بعض الأحيان.

٣ ـ أنه إنما قصد الإشارة إلى عدم وجود دواوين أو قضاة أو ولاة في عهد النبي ﷺ.

٤ ـ أنه إنما قصد بأن سلطان النبي لم يعتمد على القوة، وإنما اعتمد على الإيمان برسالته.

٥ ـ أنه يصر على أن الصحابة لم يجمعوا على وجوب الخلافة. وأن حكومة الخلفاء الراشدين ليست دينية، ولكنها ليست علمانية، بل هي حكومة مدنية. ولكنه ينكر أنه يدعو للجمهورية، أو أنه يعارض النظام الملكي الدستوري القائم في مصر.

٦ ـ أن وظيفة القضاء كانت موجودة قبل الإسلام في صورة التحكيم، وأن ابن حنبل كان يرى أن القضاء ليس فرض كفاية.

(١) الأحكام السلطانية ص٣. (البند ٢١ ص٤٩) وقد نقلناه للصلب لأهميته.

بعد أن أثبتنا وجوب إقامة الحكومة الإسلامية (الخلافة)، علينا بعد ذلك أن نُقْدم على استعراض القواعد التي تحكم نظام الحكومة في الفقه الإسلامي السني[*] وسنبحثها في كتب ثلاثة متوالية: عن كيفية اختيار الحاكم (الخليفة أو ولي الأمر)، وعمله، وأسباب انتهاء ولايته.

ونظام الحكومة (الخلافة) الذي نستعرضه ينطبق على الخلافة الصحيحة الراشدة التي طُبقت في التاريخ مدة محدودة هي عهد الخلفاء الراشدين الأربعة.

بعد ذلك استمر نظام (الخلافة)، ولكن في صورة ناقصة أو غير راشدة أو غير صحيحة[1] لهذا لابد من دراسة نظام (الخلافة) الناقصة أو المعيبة غير الراشدة والموضع الذي خصصناه لها يقع في الكتاب الثالث الخاص بأسباب انقضاء الخلافة الصحيحة.

(*) يراجع بشأن الفقه الشيعي كتابنا بعنوان «فقه الحكومة الإسلامية بين السنة والشيعة» وتعليقاتنا على كتاب الإمام الخميني والمنتظري في هذا الموضوع.

(1) هذه الفقرة كانت في الهامش ٨٢ من ٢١ ص٥٠ من الأصل الفرنسي أضفنا هذا الهامش للصلب لأهميته في نظرنا ويراجع فيما بعد البند ٢٠٤ ومابعده.

الكتاب الأول

طرق اختيار (الرئيس) الخليفة

اختيار الحكومة (الخليفة - ولي الأمر - الرئيس)

عقد البيعة - الأساس التعاقدي للولاية (الحكم)

(تقابل في الأصل الفرنسي ص ٥١ - ١١٥)

الكتاب الأول

اختيار الحكومة (الخليفة - ولي الأمر - الرئيس)

عقد البيعة والأساس التعاقدي للولاية (الحكم)

(ص ٥١-١١٥ في الأصل الفرنسي)

الباب الثاني

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الكتاب الأول(*)

طرق اختيار الخليفة

(رئيس الدولة أو الحكومة)

٢٢- لاختيار الرئيس (الخليفة) أحد طريقين:

(١) انتخاب الأمة الإسلامية (الباب الأول)

(٢) اختيار الرئيس السابق (الباب الثاني)

(*) حاشية :

١- أحكام الخلافة التي اشتمل عليها الجزء الأول من كتاب الخلافة (يشمل الكتاب الأول الخاص باختيار الخليفة، والكتاب الثاني الخاص بعمل الخليفة والكتاب الثالث الخاص بانتهاء الولاية) هي القواعد التي وضعها الفقه الإسلامي لقيام الحكومة على أساس المبادئ العامة التعاقدية التي قررتها المصادر الشرعية في هذا المجال . . .

وهذه المبادئ ليست خاصة بنظام حكم يرفع شعار الخلافة، بل هي مبادئ عامة واجبة التطبيق في كل نظام سياسي يطبق الشريعة الإسلامية أو يرفع هذا الشعار.

وأحكام الخلافة في نظر السنهوري ونظرنا ليست مجرد أحكام منصب رئاسة الحكومة أوالدولة الإسلامية، كما يظن البعض بل هي نظرية عامة تبنى على المبادئ والأصول التعاقدية الشرعية للحكومة الإسلامية، ومن أهم تلك المبادئ ضمان وحدة الأمة الإسلامية في صورة من صور الوحدة أوالاتحاد الممكنة، وإذا كان الفقه التقليدي لم يفرق بين وحدة الأمة ووحدة الدولة فإن الظروف السياسية التي أعقبت انهيار الدولة العثمانية وانتشار الحركات الوطنية قد دعا السنهوري إلى التمييز بين وحدة الأمة ووحدة الدولة، وأجاز في حالة الضرورة إقامة منظمة دولية إسلامية تمثل أمة الإسلام، وتحمي وحدتها رغم تعدد دولها طالما لا يمكن إقامة دولة كبرى موحدة للعالم الإسلامي كله.

الباب الأول

الانتخاب بواسطة الأمة الإسلامية

٢٣- الانتخاب هو الطريقة العادية لتعيين من يشغل مركز الرئاسة (الخلافة)(*).

ويجب أن نبحث هنا مسألتين:

١- الشروط الواجب توفرها في الناخبين والمرشحين للرئاسة (الخلافة ـ الأمامة).

٢- إجراءات الترشيح والانتخاب.

(*) في رأينا أن هذه الأحكام هي التي وضعها الفقه لكي تطبق في حالة الخلافة العظمى الشاملة لكل شعوب العالم الإسلامي -في نظر أسلافنا- لأنهم لم يكونوا يعترفون إلا بها، لكنها في نظرنا يمكن أن تطبق الآن على انتخاب رؤساء الدولة القطرية التي تلتزم بأحكام الشريعة، وتعتبر لذلك دولاً إسلامية بعد إقرار السنهوري واقع تعدد الدول الإسلامية.

ومع ذلك يمكن القول بأن الالتزام بها واجب شرعي فقط في حالة الخلافة العظمى أو الإمامة، وتكون لشعوب الدول القطرية حرية أوسع في وضع الشروط والإجراءات المناسبة لزمانهم ومكانهم.

وبذلك ينحصر الخلاف حول بعض الشروط محل الجدل (مثل حق المرأة، وغير المسلمين، والنسب القرشي، والعلم الشرعي...) في نطاق أحكام الخلافة العظمى.

الفصل الأول

الشروط التي يجب توافرها

في الناخبين والمرشحين للرئاسة (الخلافة العظمى)

الشروط التي يجب توافرها في الناخبين (أهل الحل والعقد):

٢٤- يذكر الماوردي[*] [١] منها ثلاثة: العدالة[٢] (بشروطها الجامعة) والعلم والحكمة

ونكتفي الآن بالشروط الثلاثة التي أشار إليها «الماوردي» :

٢٥- الشرط الأول:

العدالة بشروطها الجامعة، فهناك درجتان من العدالة :

١ - العدالة الصغرى .

٢- العدالة الكبرى .

فالصغرى معناها ألا يكون المرء فاسقاً في أعماله، أي أن يكون مؤدياً للفرائض، متجنباً للكبائر، وأن يتعد بقدر ما يمكنه عن الصغائر، وهذا القدر من العدالة هو الذي يجب توفره في الشهود [٣] .

أما العدالة الكبرى فمعناها ألا يكون فاسقاً في أعماله ولا ملحداً في عقيدته، وهذه هي العدالة المطلوبة في الناخب، فيجب أن يكون سليم العقيدة مؤدياً للفرائض [٤] .

٢٦- الشرط الثاني:

يجب أن يكون الناخب على درجة من العلم، أي أن يعرف الشروط الواجب توافرها فيمن ينتخب للإمامة، وأن يكون ملماً بالشريعة الإسلامية بصفة عامة[*] .

(*) نذكر القارئ بأن أرقام الهوامش مماثلة لهوامش الأصل الفرنسي ومترجمة عنها من الآن فصاعداً - مع إضافة تعليقات أو حواشي إليها حتى يشار لها في مواضعها.

(١) « الأحكام السلطانية » ص ٤ .

(٢) العدالة في معناها العام هي صفة الشخص الصالح الذي يقوم بواجبات الدين، ويبتعد عن طريق السيئات والخطايا، ولا يعمل شيئاً يتعارض مع موجبات الشرف. وسنبين المقصود من العدالة فيما بعد.

(٣) « رد المحتار » لابن عابدين ٤/ ٥٢١ .

(٤) وهذا الشرط يقابله ما تشترطه القوانين الحديثة في الناخبين أن يكونوا ممن لم تصدر ضدهم أحكام مخلة بالشرف والاعتبار.

(*) تعليق: مع فارق هو أن الشرط القانوني الحديث أقل نطاقاً في مضمونه من الشرط الفقهي الإسلامي، لأنه يستلزم

ولكن ليس من الضروري أن يكون مجتهداً، ويكفي أن يكون هناك مجتهد واحد بين جميع الناخبين [1].

٢٧- الشرط الثالث:

الحكمة، فيلزم أن يكون عند الناخب من الكفاءة ما يمكنه من أن يختار من يصلح للقيام بأعباء الحكم الثقيلة، وتكتسب هذه الكفاءة من خلال الخبرة بالحياة العامة وشؤون الحكم، ويستلزم هذا الشرط فوق ذلك معرفة صفات كل مرشح، وأن يكون الناخب متصلاً بالشعب ليكون على علم بالظروف الاجتماعية والسياسية، ليراعى ذلك عند تقدير احتياجات العصر.

٢٨- إن الناخبين الذين تتوفر فيهم هذه الشروط الثلاثة، قد لا يوجدون بكثرة في عامة الشعب، وإنما بين النخبة المثقفة، ولذلك تسمى هيئة الناخبين هذه أهل الاختيار أو (أهل الحل والعقد)، وهم الذين بيدهم زمام أمور جماعتهم، ومعنى ذلك أن الانتخاب يتم على درجتين:

- فالناخبون «أهل الاختيار» هم أنفسهم ينتخبون بمعرفة الجمهور، ولكن بشروط معينة فيهم [2]، وهذه هي الدرجة الأولى، ثم يقومون هم باختيار الخليفة (الرئيس)، وهذه هي الدرجة الثانية.

=

لثبوت عدم الصلاحية لممارسة حق الانتخاب صدور حكم نهائي لم تمض فترة معينة على صدوره فضلاً عن أن هناك مكنة لرد الاعتبار.. إلخ

هذه الشروط لازمة فيمن يعتبرون من أهل الحل والعقد، ولذلك يكون انتخاب الرئيس (الخليفة) على درجتين، وهذا يمكننا من مسايرة التيار العصري الذي يتوسع في منح حق الانتخاب العام، فأصبح كل مواطن من الرجال والنساء له حق الانتخاب بدون شروط غير شرط السن، وبذلك تطبق شروط العلم والحكمة على ناخبي الدرجة الثانية فقط.

ويمكن كذلك التوسع في هذه الشروط في حالة ناخبي رئيس الخلافة العظمى فقط مع مسايرة مبدأ الانتخاب العام في الحكومات القطرية...

(١) السيد (رشيد رضا) في كتابه الخلافة ص ١٦.

(٢) إن الماوردي رغم اقتضابه في الكلام عن أهل الاختيار (الناخبين) هو مع ذلك أكثر وضوحاً من غيره من الفقهاء، فشرح المقاصد يكتفي بالقول بأن (أهل الحل والعقد)، هم العلماء والأدباء ذوو الكلمة، وتعينهم (المنهاج) بأنهم (هم الأشخاص الذين يمكن اجتماعهم).

أما الرملي فيقول بأنهم (هم الذين يتبعهم العامة).

وهذا الغموض مرجعه في الواقع أن هذه المسألة لم تعرض في العمل مطلقاً بصفة جدية؛ لأن الخلافة لم تكن بالاختيار إلا في فترة قصيرة هي ثلاثون سنة كان فيها (أهل الحل والعقد)، طائفة متميزة معروفة هي الصحابة.

ولكن يشترط في المرشحين للخلافة العظمى شروط خاصة :

الشروط الواجب توفرها في المرشحين للرئاسة (للخلافة العظمى)

٢٩- ليكون المرء صالحاً ليكون مرشحاً للقيام بأعباء الخلافة يجب أن تتوفر فيه عدة شروط ، بعضها شروط ظاهرة ، والبعض الآخر منه ما هو مجمع عليه ومنه ما هو مختلف عليه .

الشروط الظاهرة[١]

٣٠- (أ) يجب أن يكون المرشح : ذكراً ، لأن المرأة ، كما قال التفتازاني في (تقريب المرام)[٢] ، لا يمكنها أن تقوم بأعباء الخلافة كما يجب ، وخاصة فيما يتعلق بالحرب ، حيث إن رئيس الدولة هو القائد الأعلى للجيش[٣] . .

(ب) أن يكون حراً[٤] .

ويديهي أنه بزوال الرق لم يعد لهذا الشرط أي فائدة[٥] .

(جـ) بالغاً : فإن القاصر عاجز طبيعياً وقانونياً حتى عن إدارة شؤونه الخاصة ، وهذا الشرط (الذي يبدو لأول وهلة أنه من البديهيات) له في نظرنا أهمية كبرى ، فهو يدل على

---

(١) «شرح المقاصد» ذكره رشيد رضا في كتابه ص١٨ .

(٢) ص ٣٢٢.

(٣) يستند بعض العلماء إلى القول بأن المرأة ناقصة عقل ودين (تقريب المرام) ص٣٢٢، و(المواقف) ص٣٣٠، والعقائد النسفية ١٤٥ . مما لا شك فيه أنه في حالة مساواة المرأة للرجل ، فإن المرأة في المجتمع الشرقي في الماضي ، بل وفي الحاضر أيضاً وفي المجتمع الغربي نفسه أقل هيبة من الرجل ، ومن ذلك فبعض الخوارج يجيزون ولاية المرأة للخلافة العظمى ، وهذا يؤكد ما قلناه من قبل من تغلب فكرة المساواة لدى هذه الطائفة .

(٤) يراجع «المواقف» ص ٣٥٠ ، و«تقريب المرام» ص ٣٢٢ ، و«العقائد النسفية» ص١٤٥ .

(٥) يلاحظ أن إلغاء الرق في العصور الحديثة لا يتعارض مع روح الإسلام ، فإنه يمكن القول بأن الإسلام ، إنما تساهل في وجود الرق أكثر مما أجازه وقد شجع على تحرير الرقيق بل جعل ذلك واجباً في بعض الأحيان ، وإذا كان لم يلغه نهائياً ، فلأن المجتمع لم يكن قد بلغ عند ظهور الإسلام درجة يمكن فيها تقرير هذا المبدأ الخطير ، ويلاحظ أن (أرسطو) ، نفسه قرر من قبل بأن الرق نظام ضروري .

تعليق : أكد المؤلف هذا الرأي في مذكراته رقم ٣٦٩ بتاريخ ١٤/ ١٠/ ١٩٥٠م بالقاهرة فيما يلي :

«لا يجوز أن ينعى على الإسلام أنه أباح الرق وأباح تعدد الزوجات ، فإن الصحيح هو أن الإسلام لم يبح الرق ، ولكن قيده بعد أن كان مباحاً دون قيد . ولم يبح تعدد الزوجات ، ولكن قيد هذا التعدد بعد أن كان مطلقاً دون قيد .

والفرق كبير بين الإباحة والتقيد . فإن من يبيح نظاماً كان من الحق أن ينسب إليه هذا النظام ، أما من يقيده فليس من العدل أن ينسب إليه . بل إن من ينتقل من الإباحة إلى التقييد لا يستغرب منه أن يخطو الخطوة الأخيرة من التقييد إلى المنع» .

أن روح نظام الخلافة الصحيحة لا تتفق مع نظام الملكية الوراثية التي تجعل وراثة العرش في بعض الأحيان لقاصر.

إن البلوغ كباقي شروط الخلافة الصحيحة شرط ضروري لدى الرئيس المنتخب أو المعين بمعرفة الرئيس السابق، مما يميز هذا التعيين عن الوراثة.

(د) مكتمل العقل: وهذا ضروري لنفس الأسباب التي استلزمت شرط البلوغ[1].

(هـ) مسلماً: إن الإسلام هو علاقة سياسية كما هو رابطة دينية لذلك اشترط الفقهاء أن يكون الرئيس مسلماً.

٣١- الشروط المجمع عليها:

وهي تتعلق بحالته الجسمية والأخلاقية. فهي قسمان:

٣٢- (أ) الشروط الجسمية الواجبة في الخليفة هي:

١- «سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها»[2].

٢- «سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض» ويفرق ابن خلدون (في المقدمة) بين العيوب الجسمية المطلقة التي تمنعه من أداء وظيفته (كما لو كان أعمى مثلاً أو أخرس أو أصم، أو مقطوع اليدين أو الرجلين)، وفي هذه الحالة لا يكون المرشح للرئاسة أهلاً، أما العيوب الأخرى التي لا تمنعه مادياً من القيام بأعماله، ولو أنها تشوهه خلقياً (كما لو كان أعور، أو أصم بإحدى أذنيه أو مقطوع يد أو قدم واحدة)، في هذه الحالة يبقى المرشح أهلاً للرئاسة[3]، ونحن نرى أن هذه التفرقة معقولة[4].

٣٣- (ب) أما الشروط المعنوية أو الأخلاقية:

فهي العدالة في أكمل صورها[5] وقد سبق أن تكلمنا عن العدالة الكبرى والعدالة الصغرى، ولصفة العدالة في هذا الصدد أهمية كبرى؛ لأن انعدامها لدى الرئيس (الخليفة) نفسه أخطر من فقدانها في أحد الناخبين أو بعض منهم.

---

(١) يراجع فيما يتعلق بشرطي البلوغ والعقل كتاب «المواقف» ص ٣٥٠ «وتقريب المرام» ص ٣٢٢ و«العقائد النسفية» ص١٤٥.

(٢) الماوردي ص٤.

(٣) «مقدمة ابن خلدون» ص٣١٤.

(٤) يشبه ابن خلدون بالعيوب البدنية فقد حرية التصرف نتيجة للحجر أو الإكراه.

(٥) الماوردي «الأحكام السلطانية» ص٤، و«تقريب المرام» ص٣٢٢ و«المواقف» ص٣٥٠.

وقد رأينا أنه فيما يتعلق بالناخب تستلزم صفة العدالة ألا يكون المرء فاسقاً في أعماله ولا ملحداً في عقيدته[1]، أما فيما يتعلق بالمرشح للرئاسة فيجب أن يضاف إلى ذلك شرط ثالث استلزمه أن الخليفة سيتولى السلطة العامة، فيجب أن يكون عدلاً -ليس فقط بمعنى امتناعه عن ارتكاب الرذائل في حياته الخاصة، بل فوق ذلك يجب أن يكون أيضاً في درجة من العدالة تسيطر على أعماله العامة، التي يقوم بها استعمالاً للسلطة التي تمنحها الخلافة[2].

ولكن من الناحية العملية، لا يمكن الحكم على عدالته أو عدم عدالته في أداء وظيفته إلا أثناء قيامه فعلاً بمهام هذه الوظيفة، ولذلك لن نتوسع كثيراً في الكلام عن هذا الشرط الآن.

٣ - الشروط المختلف عليها:

٣٤ - عددها أربعة: اثنان منها ينصبان على مقدرته العلمية: بأن يكون قد بلغ الاجتهاد فيما يتعلق بالأعمال التي سيقوم بها أو الأحكام التي سيقضي بها. وثانياً أن يكون على درجة من الحكمة اللازمة لسياسة الرعية وإدارة شؤونها.

أما الشرط الثالث فخاص بالكفاءة العسكرية، بأن يكون على درجة من الشجاعة والإقدام اللازمين لحماية البلاد من الأعداء.

(١) ويعني البعض بهذا الشرط أن يكون من أهل السنة، وهذا يصدر من بعض علماء السنة، ولكن ابن خلدون يقول: (إن اشتراط كون الخليفة من أهل السنة محل اعتراض)، وهذا القول ينطبق من باب أولى على الناخب. وفي رأينا أن هذا الشرط إذا كان مقبولاً، فيجب أن نعتبر المعتزلة من أهل السنة حتى يكون المأمون الخليفة العباسي والخليفتان اللذان وليا الخلافة من بعده (وكانا من المعتزلة أيضاً) معتبرين جميعاً من أهل السنة.

(٢) ونود أن نورد هنا فقرة هامة وردت في المذكرة التركية عن «الخلافة وسيادة الأمة»، التي سبق أن أشرنا إليها.

«أما العدالة فالمراد بها أن يكون صاحب استقامة في السيرة، وأن يكون متجنباً الأفعال والأحوال الموجبة للفسق والفجور، فكما لا يكون الظالم والغادر مستحقاً للخلافة لا يكون المتصف بالتآمر والتحايل أهلاً لها، لقد قالت الأئمة: إن إجلاس المتصف بالظلم والاعتساف على كرسي الخلافة وتسليم العباد له، كمثل تسليم قطيع من الغنم للذئاب وجعله راعياً لها. وأقوى برهان على ذلك قوله تعالى لإبراهيم عليه السلام عندما سأله أن يجعل الإمامة في ذريته ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾ أي لا يستحقونها ولا يصلون إليها، والقصد الأساسي من تنصيب الخليفة هو دفع الظلم عن الناس لا تسليط الظالم عليهم، فلذا لا يجوز عند علماء الإسلام كافة انتخاب من هو معروف بالظلم والبغي -خليفة- كما أن الخليفة الذي ارتكب الظلم والطغيان أثناء خلافته يستحق العزل، بل إنه عند قدماء الشافعية وعلى رأسهم الإمام الشافعي نفسه ينعزل ولو لم تعزله الأمة».

«ويرى بعض الكتاب أن العدل ليس بشرط لصحة الخلافة عند الحنفية، فيصح في نظرهم اختيار الناس له مع الكراهة، كما يجوز تقليده الوظائف كالقضاء والولاية، ولكن هذا القول غير صحيح، لأن ابن الهمام وهو من كبار محققي الحنفية صرح في المسايرة (كما صرح بذلك صدر الشريعة في كتابه «تعديل العلوم»، بأن العدالة شرط جوهري لصحة الخلافة عند أئمة الحنفية أيضاً. نعم إن هذا الشرط ليس مشروطاً للملك والسلطنة؛ لأنها لم تؤسس على الاختيار والبيعة، بل على القهر والقوة والغلبة، فيجب هنا ألا نخلط بين الخلافة والسلطنة، لأن الخلافة الحقيقية شيء والسلطنة شيء آخر».

تراجع الترجمة العربية للمذكرة ص١٩، ٢٠.

والشرط الرابع خاص بالنسب، بأن يكون قرشياً[١]، والفكرة العامة التي تهيمن على هذه الشروط هي كفاءة الخليفة لأداء مهمته، وما تستلزمه هذه الكفاءة من قدرة شخصية من ناحية وعصبة نسبية من ناحية أخرى[٢] وسنتكلم عن هذه الشروط تباعاً:

٣٥- (أ) العلم:

يستلزم أغلبية الفقهاء أن يكون الخليفة على درجة كبيرة من العلم فلا يكفي أن يكون عالماً، بل يجب أن يبلغ مرتبة الاجتهاد في الأصول والفروع على السواء لكي يكون قادراً على تنفيذ شريعة الإسلام، ودفع الشبهات عن العقائد وإعطاء فتاوى في المسائل التي تقتضيها وإصدار الأحكام، استناداً إلى النصوص. . أو إلى الاستنباط لأن الغرض الأساسي للخلافة هو صيانة العقائد وحل المشاكل، والفصل في المنازعات[٣].

٣٦ - والمعروف أنهم في العصور الأخيرة فرقوا بين نوعين من الاجتهاد: الاجتهاد المطلق والاجتهاد المقيد، فالنوع الأول هو استنباط الأحكام من المصادر الشرعية الأصلية، وذلك باتباع طريقة خاصة مستقلة (اجتهاد في الشريعة، وهو ما فعله أئمة المذاهب)، أو بتطبيق مذهب إمام معين (اجتهاد في المذهب، وهو ما قام به تلامذة الأئمة الأربعة (كأبي يوسف من الحنفية، والنووي من الشافعية)، أو أن يقتصر على حل المسائل التي لم يبحثها أئمة المذهب السابقين، وذلك بطريق القياس لتوسيع هذا المذهب، (اجتهاد في المسائل كالخصاف والبيضاوي).

والنوع الثاني: من الاجتهاد قاصر على الشرح والتقييم وذلك إما بالتخريج (أي استخراج الحلول للمسائل الغامضة أو المشكوك فيها)، أو بالترجيح (أي الاختيار بين الأقوال المختلفة في مسألة معينة، وذلك بترجيح أحسنها أو أقربها إلى الصحة، وإلى المصلحة) أو بالتصحيح (أي تمحيص رأي معين لمعرفة ما إذا كان له سند صحيح أو ضعيف)، وإما بعرض فقه مذهب معين كما قرره المجتهدون (ذوو الاجتهاد المطلق أو النسبي)مع الرجوع إلى القياس، في حالة ما إذا كانت المسألة لم يوضع لها حكم، وذلك للوصول إلى حل بقياسها على مسألة مشابهة سابقة لها، مع مراعاة تغير الظروف[٤].

---

(١) «الأحكام السلطانية» ص٤.

(٢) مع أن «العقائد النسفية» ص١٤٥ تكتفي بالإشارة لها بعبارة عامة دون تفصيل.

(٣) «المواقف» ٨/ ٣٥٠ وكذلك «تقريب المرام» ص٣٢٢، و«مقدمة ابن خلدون» ص٢١٤.

(٤) فيما يتعلق بالاجتهاد والتقليد، يراجع «شرح التلويح» ٢/ ١١٧ و ١٢١، وكذلك عبد الرحيم في كتابه «الفقه =

٣٧- وطبقاً لهذا التصنيف يوجد إذن سبع طبقات من المجتهدين ثلاثة منها في النوع الأول، وأربعة من النوع الثاني.

فمن أي طبقة من هذه الطبقات يجب أن يكون الخليفة؟ لو عرض هذا الاستفهام على فقيه كالماوردي لعجب له لأن هذا التصنيف لأنواع المجتهدين جاء متأخراً عن عصره، ولكن لو فرضنا وجود هذا التقسيم في زمنه لكان من المرجح أنه يشترط أن يكون الخليفة من مجتهدي الطبقة الأولى لأن الفقهاء يشترطون كما بينا أن يكون مجتهداً في الأصول والفروع، ويتبين من هذا مبلغ صعوبة هذا الشرط، لأن معناه أن الخليفة يجب أن يكون في مرتبة الأئمة مؤسسي المذاهب، وحتى لو صرفنا النظر عن هذا التقسيم الجامع فإنه طبقاً لآراء الفقهاء يجب أن يبلغ المرشح للخلافة درجة عليا في الاجتهاد.

٣٨ ــ ولذلك فإن بعض الحنفية يتساهلون ويرون أنه ليس من الضروري أن يكون الخليفة مجتهداً، فيكفي أن يكون له معرفة كافية بالشرع، فإذا عرضت مسألة تقتضي الاجتهاد استطاع أن يستعين برأي مجتهدي زمانه[1].

المحمدي» ص ١٦٨ و١٩٢، والفكرة الأساسية في التفرقة بين أنواع المجتهدين هي ما يلي: على ما يظهر، أن التطور المذهبي للتشريع بدأ وانتهى بعهد الفقهاء الأولين (أصحاب الاجتهاد المطلق)، وقد ترتب على ذلك بداهة وجود مسائل خلافية، كما أنه قد بقيت بعض المسائل الشرعية غامضة، وقد تولى الجيل اللاحق من الفقهاء (مجتهدو المذاهب) مهمة شرح وتوحيد الحلول التي وضعها أسلافهم، واعتقاداً بأن الفقه قد وصل إلى نهاية تطوره واتخذ شكله النهائي رأي الفقهاء الذين أتوا بعد ذلك الاقتصار على شرح الفقه بالحالة التي وجدوه عليها مع اعتقادهم بأن لهم الحرية المطلقة في وضع الحلول للمسائل التي لم يعرض لها السابقون، ويمكن القول بأن التقليد يحقق إحدى ضمانات التشريع في كل النظم القانونية وهي الثبات، أما الصفة الأخرى اللازمة وهي صفة التطور، فيمثلها الاجتهاد، ولا بد لإخراج التشريع الإسلامي من حالة الركود الحالية من سلوك طريق وسط بين هاتين المدرستين، وذلك بفتح باب الاجتهاد إلى حد معين مع إيجاد ضمانات جدية لاستقرار الاحكام الشرعية وثباتها، وسنقترح فيما بعد إيجاد مجلس للاجتهاد يفصل في المسائل الخلافية عن طريق الإجماع (أو الشورى).

(١) من الواضح أن فقهاءنا عندما تكلموا عن شرط العلم كان ذهنهم يتجه إلى الاجتهاد، أي إلى علم الفقه الإسلامي، ويظهر أنهم لم يفكروا في الفروع الأخرى من المعرفة التي أصبحت تقتضيها اليوم ضرورات المدنية المعقدة وتطور العلاقات الدولية بين البلاد الإسلامية وغيرها، فهل من الواجب أن يعطي شرط العلم في عصرنا الحاضر معنى أوسع بحيث يتضمن ضرورة إلمام الخليفة بفروع العلم الأخرى، كالقانون الدولي، والعلوم السياسية وتاريخ النظم الأجنبية، بالقدر اللازم؛ لكي يمثل الأمة الإسلامية تمثيلاً مشرفاً في علاقاتها مع الدول الأخرى؟ يجيب الشيخ محمد رشيد رضا تلميذ الإمام محمد عبده بالإيجاب مستنداً على حجج ليست في نظرنا محل شك حيث يقول:

(يجب أن يكون الإمام ومستشاروه من أهل الحل والعقد الذين هم أساس إمامته وأعمدة حكومته على علم بالقوانين الدولية والمعاهدات الجماعية والثنائية والظروف السياسية والعسكرية للبلاد المجاورة للدولة الإسلامية، والذين

٣٩ ـ (ب) الحكمة: تختلف الحكمة عن العلم، فهي سداد في الرأي، وفطنة في الذهن، وواضح أنه لا يوجد مقياس ظاهر لتوفر هذا الشرط كما هو الحال بالنسبة لشرط العلم، وتكتسب الحكمة غالباً بالتجربة والخبرة، مما يؤدي إلى أن يعرف الشخص بالحكمة بناء على نوع من الشهرة العامة، والذي يمكن استخلاصه من أقوال الفقهاء [١] أنه يجب أن يكون له قدرة سياسية لإدارة الشؤون العامة بمهارة السياسي المحنك، ويقول ابن خلدون: إنه يجب أن يكون ذكياً، فطناً قادراً على تحمل تبعات الولاية[٢]، وإذا استعملنا الاصطلاحات الحديثة، قلنا بأنه مادام رئيس الدولة يقوم بوظيفة دبلوماسية وسياسية وإدارية في نفس الوقت، فيجب أن يكون ذا كفاءة دبلوماسية، سياسية، إدارية.

٤٠ - (جـ) الشجاعة والإقدام: وهي الصفات العسكرية الضرورية، لأن (الخليفة) هو قائد الجيوش، فيلزم أن يكون له مزايا الرجل العسكرية [٣]، وإذا لم نستلزم أن يكون قائداً عظيماً، فعلى الأقل لا بد أن يكون يقظاً جريئاً في الدفاع عن ثغور الإسلام، مسارعاً لرد هجمات أعدائه، ويجب ألا يهاب الحرب متى كان خوضها لازماً[٤]، فهو مسؤول عن أمن المسلمين في الداخل والخارج. فيجب أن يقوم بهذا الواجب المزدوج بكل ثبات.

٤١ - والواقع أن اجتماع هذه الشروط الثلاثة (العلم والحكمة والشجاعة) أمر صعب، ولهذا فقد نازع بعض الفقهاء في ضرورتها جميعاً، ويرى هؤلاء أن هذه الشروط ليست واجبة، خاصة أن الرئيس (الخليفة) يستطيع إذا لم يكن حائزاً لها أن يستضيء بآراء المجتهدين، فيما يحتاج للعلم، وبمشورة الرجال المحنكين فيما يحتاج للحكمة، وأن يستعين بالقواد الأكفاء في الحرب[٥]، وطبقاً لهذا الرأي يكون توفر هذه الصفات في الرئيس

لهم علاقات سياسية أو تجارية معها، وأن يكونوا على علم بما يمكن أن يستفاد منهم أو يخشى من جانبهم).

ويؤيد الشيخ رضا رأيه بأن انتخاب أبي بكر بمعرفة الصحابة لوحظ في علمه بأنساب العرب وعصبياتهم، وهو ما أفاده في حروب الردة، وأن عمر كان يختار ولاته من الأشخاص الذين يجمعون إلى الفقه معرفة بالسياسة كمعاوية والمغيرة وعمرو بن العاص، وفضلهم على غيرهم ممن كانوا أكثر تعمقاً في الفقه كأبي الدرداء وابن مسعود.

(١) «المواقف» ٨/ ٣٤٩، و«تقريب المرام» ص٣٢٢، و«العقائد النسفية» ص١٤٥.

(٢) «مقدمة ابن خلدون» ص٢١٤.

(٣) «المواقف» ٨/ ٣٤٩ و«تقريب المرام» ص٣٢٢ و«العقائد النسفية» ص١٤٥ و«مقدمة ابن خلدون» ص٢١٤.

(٤) «المواقف» ويذكر صاحب «المواقف» أن النبي ﷺ، ولو أنه لم يكن من أهل الحرب، إلا أنه رغم ذلك قد أبدى شجاعة كبرى في الغزوات التي كان يقودها، ٨/ ٣٤٩.

(٥) «تقريب المرام» ٣٢٢، و«المواقف» ٨/ ٢٤٩.

(الخليفة) مرغوباً فيه فقط، ولكنه ليس شرطاً حتمياً، ويكون سبباً لتفضيل بعض المرشحين على بعض بإعطاء الأولوية لمن توفرت فيه[١].

٤٢ - (د) النسب: يجب أن يكون الخليفة قرشياً، ويشمل ذلك كل من كان من ذرية قريش، التي تنتسب إلى جدها الأول (النضر بن كنانة) الملقب بقريش[٢] ولقد كان لهذه القبيلة في الجاهلية نفوذ كبير بين العرب من الناحية الدينية[٣]، والأدبية[٤].

وبعد انتشار الإسلام في أنحاء الجزيرة، وخاصة بعد فتح مكة، وعفو النبي عن القرشيين، زاد نفوذهم زيادة عظيمة، وخاصة لكون النبي وكبار صحابته كانوا من قريش، وقد تأكد هذا النفوذ نهائياً بتولي أبى بكر الخلافة الذي كان معناه الاعتراف بسلطة قريش، وكان الخلفاء الأربعة الراشدون قرشيين أيضاً، وكذلك الأمويون والعباسيون.

وطبقاً لمذهب أهل السنة لا نزاع في وجوب توافر هذا الشرط، فهو لازم بالإجماع تقريباً، إلا أن بعض فقهاء السنة، ومنهم ابن خلدون، فضلاً عن المعتزلة والخوارج يميلون إلى إلغاء هذا الشرط، ولما كان هذا الشرط من لوازم المذهب التقليدي لأهل السنة، وذلك بسبب ظروفه المحلية والتاريخية، فلابد من الإسهاب فيه[٥].

٤٣ - فلنبدأ بنظرية أهل السنة، يذكر الماوردي بكل وضوح -كما فعل غيره من الفقهاء[٦] - أن الخليفة لا بد أن يكونَ قرشياً[٧] وهو يؤسس هذا القول على مصدرين، الحديث والإجماع، فأما عن الحديث، فإنه يورد حديثين[٨].

---

(١) والعلماء الذين يستلزمون توفر هذه الشروط الثلاثة، إنما دفعهم إلى ذلك الحرص على إيجاد الضمانات الكافية لحسن سير الحكومة الإسلامية والدفاع عن حياضها، ولكنهم لم يهتموا كثيراً بما يحدث بعد تولي الخليفة، فلم ينظموا أي رقابة على أعماله، ولعلهم اعتقدوا أن توفر الشروط السالفة فيمن يتولى الخلافة هو ضمانة كافية، ومع ذلك فقد كان من الأصلح في نظرنا أن يفكروا في إيجاد طريقة عملية للرقابة على أعمال الخليفة بدلاً من التشدد في الشروط المستلزمة في الخليفة تشدداً جعل اجتماعها في حكم المستحيل في أكثر الأحيان.

(٢) و«النضر» هو الجد الثالث عشر للنبي، والجد التاسع لأبي بكر، والرابع عشر لعمر وعثمان، والثالث عشر لعلي.

(٣) وذلك لأن الكعبة كانت بمكة موطن قريش وكانت لها حراستها.

(٤) وقد سادت لغة قريش إلى حد كبير قبل الإسلام، وكادت توحد لهجات العرب المختلفة، وكان السوق في عكاظ له دور كبير في التقاء الشعراء والخطباء من جميع أنحاء الجزيرة، وكان نفوذ قريش قبل الإسلام أدبياً فقط، لأن العرب بطبيعتهم كانوا يأنفون من الخضوع سياسياً لأي قبيلة، وقد بقيت آثار هذه الطبيعة البدوية حتى بعد الإسلام كما تشهد بذلك حروب الردة وأفكار الخوارج.

(٥) «المواقف» يقر هذا الشرط، إلا أنه ليس محل إجماع.

(٦) يراجع «تقريب المرام» ص٣٢٣، و«العقائد النسفية» ص١٤٤، وابن حزم ٤/ ٨٩ و«المواقف» ٨/ ٣٥٠.

(٧) «الأحكام السلطانية» ص٤.

(٨) ويذكر صاحب «تقريب المرام» حديثاً ثالثاً نصه: «الولاية في قريش ما أطاعوا الله ونفذوا أوامره» ص٣٢٣، =

أما عن الإجماع، فقد وقع في عهد الصحابة، وفي الأجيال التي جاءت بعدهم.

ولكن الفقهاء المتأخرين، الذين جاؤوا في فترة ضعف الدولة العباسية، وهي آخر أسرة قرشية تولت الخلافة، تساهلوا في هذا الشرط فنجد في «تقريب المرام»[1] أنه في حالة الضرورة إذا لم يمكن إقامة خلافة قرشية لعدم وجود قرشي صالح لها أو لتغلب بعض المستبدين، فلا شك في أنه يمكن تعيين أي خليفة دون نظر إلى نسبه، لأنه يمكن بذلك تطبيق الشريعة وتنفيذ الحدود رغم عدم توفر جميع الشروط اللازمة في الخليفة، وذلك لأن الضرورات تبيح المحظورات[2] فظاهر أن هذا الفرض يخرج من نطاق نظام الخلافة الصحيحة التي ندرسها الآن، ففي هذا النظام لا بد أن يكون الخليفة قرشياً، ولا يكفي في ذلك أي نوع من القرابة بل يجب أن يكون ذا نسب شرعي. أما قرابة الانتساب فليس أصحابها أهلاً للخلافة[3] ومن باب أولى الموالي[4] والعتقاء[5] الذين ليس لهم أي نوع من القرابة[6].

٤٤ - لننتقل بعد ذلك إلى النظرية الأخرى التي أخذ بها الخوارج وغالبية المعتزلة، يقول هؤلاء بأن الخلافة ممكنة لأي شخص، ولو لم يكن قرشياً، وحجتهم في ذلك الحديث النبوي «اسمعوا وأطيعوا ولو ولي عليكم عبد حبشي»، مما يدل في نظرهم على أن الإمام يمكن أن يكون غير قرشي[7] بل إن ضرار بن عمرو الغطفاني، وهو من فقهاء

ويضيف هذا المؤلف سنداً عقلياً، إذ يرى أن لشرف النسب أثراً كبيراً في جمع كلمة الأمة ويضمن طاعتها، وفي نفس المعنى يراجع حاشية الفناري على «المواقف» ٨/ ٣٥٠.

وتوجد أحاديث كثيرة في أفضلية قريش، ذكرها ابن خلدون في «مقدمته» ص٢١٥، ورشيد رضا في كتاب «الخلافة» ص١٨، ١٩، وأهمها «الأئمة من قريش»، ومع ذلك فإنه حديث آحاد ليس له قوة الأحاديث المشهورة، ويذكر صاحب «العقائد النسفية» ص١٤٤ أنه رغم ذلك فإن أبا بكر استند إليه في مناقشته مع الأنصار يوم السقيفة، ولم ينازعه أحد في صحته، يراجع أيضاً ابن حزم ٤/ ٨٩، ويظهر أن حديثاً رواه صحابي جليل كأبي بكر، وإن كان حديث آحاد إلا أن له قيمة تقارب الأحاديث المشهورة. هذا من ناحية الثبوت، أما من ناحية الدلالة فمن المتفق عليه أن الإمامة المقصودة بالحديث ليست إمامة الصلاة وإنما هي الخلافة (تقريب المرام ص٣٢٣).

(١) ص٣٢٣.

(٢) يراجع في نفس المعنى «شرح المقاصد» - أشار إليه رشيد رضا في «الخلافة» ص١٩.

(٣) ابن حزم ٤/ ٨٩.

(٤) مقدمة ابن خلدون ص٢١٥.

(٥) ويظهر أن ابن خلدون يرى عكس ذلك إذ يقرر أن الخليفة عمر بن الخطاب كان يرى أن سالماً مولى حذيفة كان أهلاً للخلافة في رأي عمر (المقدمة ص٣١٥).

حاشية: [إن قول عمر هذا يعتبر دليلاً لمن يعارضون اشتراط النسب القرشي في الخليفة].

(٦) ابن حزم ٤/ ٨٩ - ٩٠.

(٧) المواقف ٨/ ٣٥٠ وابن حزم ٤/ ٨٩ وتقريب المرام ص ٣٢٣ - والعقائد النسفية ص١٤٤ وابن خلدون ص ٢١٥ من المقدمة.

المعتزلة يرى أنه يجب أن يفضل الزنجي على القرشي، إذا كان كلاهما في درجة واحدة من الأهلية، لأن الزنجي يكون من السهل عزله إذا خرج على واجباته كخليفة.

ويرد السنيون على هذه النظرية بأن المراد من الإمام في نص الحديث الذي اعتمدوا عليه ليس هو الخليفة، بل ما سواه من الولاة الذين يعينهم الخليفة، (كقواد الجيش، وولاة الأقاليم)، وهم لا يشترط فيهم أن يكونوا قرشيين، ويقولون بأن هذا التأويل يوفق بين هذا الحديث وبين الأحاديث التي تستلزم أن يكون الخليفة من قريش[1](*).

---

(١) «المواقف» ٩ / ٣٥٠ - و«تقريب المرام» ص٣٢٣- وابن خلدون ص٢١٥، ويورد صاحب «المواقف»، وكذلك ابن خلدون تفسيراً آخر لهذا الحديث، فالنبي ﷺ إنما قصد به أن يوجب على الأمة أقصى حدود الطاعة لولي الأمر حتى في هذا الغرض المستحيل.

(*) في تطور مبدأ القرشية والعصبية والعسكرية والديمقراطية:

أبدى السنهوري رأيه الذي لا يختلف كثيراً عما ذهب إليه ابن خلدون، وهو أن عليه تفضيل قريش (طبقاً للأحاديث التي يعتمد عليها فقهاء السنة)، هو أنها كانت لها عصبية ونفوذ في الجزيرة العربية تمكنها من الحصول على القوة اللازمة لتوحيد الجزيرة واستقرار الحكومة المركزية فيها. فالمقصود بشرط القرشية هو العصبية في نظر ابن خلدون أولاً والسنهوري ثانياً. وقد رأى السنهوري بناء على ذلك أن اتساع نطاق الأقاليم والشعوب الإسلامية قد أدى إلى انتقال مركز القوة والعصبية أولاً إلى الفرس في عهد العباسيين ثم إلى العثمانيين بعد ذلك.

في كتابنا فقه الشورى والاستشارة اعترضنا على ما قاله ابن خلدون بشأن شرط العصبية؛ لأنه قصد بها إعطاء شرعية للدول التي ينشئها المتغلبون في عصره اعتماداً على العصبية القبلية، ولذلك دافع عن بيعة يزيد بن معاوية التي فرضها الأمويون في عهد والده.

ونحن نأخذ على السنهوري أنه سار في نفس الاتجاه الذي يسبغ على دولة الأمويين والعباسيين والعثمانيين صفة شرعية بحجة أن الأولين اعتمدوا على العصبية القرشية، ومن بعدهم اعتمدوا على العصبية الفارسية وانتقلت الدولة بعد ذلك إلى العصبية التركية. ونحن نلاحظ أنه نسي ما كرره في مواضع متعددة من أن هذه الدول الثلاثة كانت خلافتها مبنية على الغلب الملك المنصوص ولذلك فإن خلافتها لم تكن صحيحة ولا راشدة لكن عصرنا يشهد واقعاً جديداً، فبعض النظم القطرية المفروضة بالغلب والقوة العسكرية، أصبحت تتنكر للانتماء للإسلام، وبعضها يعلن صفته اللادينية، ويقاوم مطالبة الشعوب بالشريعة الإسلامية لمجرد أن الدول الكبرى الأجنبية لا تريد ذلك، ولا تمنح تأييدها إلا للحكام الذين يديرون ظهرهم للانتماء الإسلامي وهذا زاد من قوة تيار الصحوة الإسلامية على المستوى الشعبي مما جعل بعض النظم لا تكتفي بقوة الجيش وعصبيته، بل يضيفون له الدعم الأجنبي والنفوذ الخارجي الذي تقاومه شعوبنا.

لذلك فإننا نرى أن مبدأ السيادة الشعبية أو الشورى الحرة وولاية الأمة على نفسها يوجب اعتبار العصبية مستمدة من تأييد الأغلبية الشعبية في الانتخابات الحرة، ويكون تأييد جمهور الناخبين بحرية كاملة هو الذي يحل محل العصبية القرشية، وكل عصبية تستند إلى القوة والغلب، سواء كان ذلك في صورة قبلية أو عنصرية كما في الماضي، أو قوة عسكرية مدعومة من الخارج كما في العصر الحديث.

٤٥- لم نتوسع في دراسة المذاهب الشيعية المتطرفة ونكتفي بالإشارة إلى الفكرة العامة المشتركة بين الشيعة، وهي أنه لا يكفي في نظرهم أن يكون الإمام (الخليفة) قرشياً بل يجب أن يكون هاشمياً من سلالة الرسول ﷺ.

ونظراً لأنه لم يكن للرسول ابن فقد اختلفت الآراء فيمن هو أولى بالإمامة بعده واتجه البعض إلى العباس وهؤلاء هم الراوندية [١]، ولكن كلمة الشيعة تطلق على أنصار الإمام علي بن أبي طالب ابن عم الرسول وزوج ابنته فاطمة [٢].

الشيعة قسمان أولهما الروافض الذين يؤكدون أن الإمام علي بن أبي طالب استحق الخلافة بنص حديث عن الرسول ﷺ، وأن الصحابة الآخرين قد أخفوا هذا النص [٣].

أما القسم الثاني فهم الزيدية الذين يقولون إن الإمام علي استحق الخلافة بسبب أفضليته على غيره من الصحابة [٤].

---

(١) يراجع ابن حزم (٤/ ٩٠-٩١) بشأن فرق الشيعة المتعددة.

(٢) يراجع بشأن فرق الشيعة المختلفة وعقائد كل منها بالتفصيل. ابن حزم والشهرستاني وابن تيمية و«المواقف» (جـ٨/ ٣٨٤-٣٩٢)، وابن خلدون (٢١٨-٢٢٤) وكذلك كتب المستشرقين جولد زيهر «العقيدة والشريعة في الإسلام» (١٦٤-١٧١-١٩٤-١٩٥-٢٠٨-٢١١)، ومكدونلد «العقيدة الإسلامية» (ص٢٦-٣٦-٣٩-٤١-٤٨-٥١).

(٣) يراجع فيما يخص مذهب الشيعة الإمامية [*] أو الاثني عشرية ابن خلدون (ص ٢١٩-٢٢٠-٢٢١-٢٢٢-٣٦٠-٣٦١) وكذلك «المواقف» (جـ٨ ص٣٥٠-٣٥١-٣٨٥-٣٨٨)، وابن تيمية (ص١٠-١٣).

(*) لم نر داعياً لترجمة الهوامش المطبوعة في النص الفرنسي التي قصدوا منها تيسير هذا للقراء الفرنسيين؛ واكتفينا بالإحالة إلى المراجع المشار إليها في الهوامش السابقة دون حاجة لتلخيص ما ورد فيها من تفصيلات؛ لأن القارئ العربي يجد هذه المراجع تحت يده، ويرجع لها بسهولة لأن استعراض آراء الشيعة خارج عن موضوع الكتاب، وهو نظرية الخلافة في فقه السنة، ولأن فقه الشيعة يحتاج لدراسة مفصلة بشأن نظرية ولاية الفقيه التي أحدثت تطوراً جديداً في فقه الشيعة الإمامية (الاثنا عشرية) يقرب به من فقه السنة وقد توسعنا في ذلك في كتابنا عن وحدة الفقه الإسلامي في مجال النظام السياسي تعليقاً على كتاب الحكومة الإسلامية للإمام الخميني.

(٤) فيما يخص الزيدية يراجع المواقف (٨/ ٣٩٢) وجولد زيهر (ص٢٠٠).

الفصل الثاني

إجراءات الانتــخاب

٤٦- سنحاول أن نبحث تحت هذا العنوان - في حدود ما نملك من مراجع[١]- المسائل الآتية :

(أ) تحديد الأفراد الذين لهم حق الانتخاب «أهل الاختيار» .

(ب) مكان الانتخاب .

(جـ) الأغلبية اللازمة للانتخاب .

(د) التزام الناخبين باختيار المرشح الأصلح .

(هـ) ماهية هذا العقد .

٤٧- أ - أهل الحل والعقد (أهل الاختيار):

إن لتحديد الناخبين أهمية عملية كبرى ، فهو يمكننا من تعريف المقصود من تعبير «أهل الحل والعقد» ، حتى لا يبقى مدلوله غامضاً عندما نستعمله فيما بعد .

إن تحديد هيئة الناخبين ، أي أهل الحل والعقد ضروري لكي يمكن تحديد الناخبين بطريقة واضحة لا يعتريها الشك ، ودون هذا التحديد لا يمكن أن يوجد انتخاب حقيقي منظم ، ففي عصر الصحابة لم يكن من الممكن التفكير في وضع شروط لمزاولة حق انتخاب أهل الحل والعقد ؛ لأن الفكرة السهلة التي سادت هي أن الناخبين هم صحابة النبي ، ولو بقيت الخلافة انتخابية بعد جيل الصحابة لشعرت الأمة الإسلامية بضرورة إيجاد إجراءات منظمة ومحددة لاختيار أهل الحل والعقد وتحديدهم ولتوسع فقهاؤنا في ذلك بحيث لا تبقى هذه المسألة الجوهرية ، وهي مسألة انتخاب أهل الحل والعقد ، ثم انتخاب الخليفة بمعرفتهم دون قواعد محددة[*] .

والواقع أن تحديد «أهل الحل والعقد» ، ليس ضرورياً فقط لانتخاب الرئيس (الخليفة) ، بل هو ألزم -كما سنرى فيما بعد عند الكلام على مباشرته مسؤوليات

---

(١) يكاد يكون عملنا في هذا البحث إنشائياً لا يقتصر على مجرد شرح الفقه الإسلامي ، لأن ما نسميه اليوم طريقة الانتخاب لم يعرفها العالم الإسلامي في صورة عملية واضحة وقد بينا من قبل سبب تقصير فقهاء المسلمين في كل ما يتعلق بالانتخاب ، وهو تحول الخلافة الشرعية إلى ملكية وراثية في وقت مبكر ، فلا بد لنا من أن نعتمد على أنفسنا في إيجاد صورة أولية لطريقة انتخاب (الخليفة) رغم نقص المراجع التي نعتمد عليها مؤملين أن يكون هذا حافزاً لفقهاء المسلمين إلى المبادرة لسد هذا النقص .

(*) تعليق : ظاهر أنهم تحاشوا بذلك الاصطدام مع السلاطين الذين فرضوا ولايتهم بالقوة والغلبة ، وأعطوا لأنفسهم الحق في تحديد من هم أهل الحل والعقد ، واستعملوا القوة لفرض سلطانهم على الجميع وإبادة من عارضوهم من «الناخبين» ، أي أهل الحل والعقد .

الحكم- فإن وجود هذه الهيئة ضروري لكي يتمكن الرئيس من القيام بواجباته بطريقة صالحة مطابقة للشريعة، فمن الواجب إذن على فقهاء هذا العصر ألا يكتفوا بعبارة «أهل الحل والعقد»، كما فعل أسلافهم دون تحديد معنى هذه الكلمة، أو دون إيجاد الوسيلة العملية لكي يمكن لكل شعب إسلامي أن يعين الأشخاص الذين يكونون هذه «الجماعة» التي يقع على عاتقها واجبات جوهرية، سواء في انتخاب الرئيس، أو في مباشرته مسؤولياته بأن تتولى الرقابة على أعمال الحكومة.

٤٨- شرط العدالة:

بينا فيما سبق أن هناك بعض الشروط تعتبر شروطاً ظاهرة (الذكورة، الحرية، البلوغ، الإسلام، العقل) ويسهل التحقق من وجودها.

أما شرط «العدالة» فيخيل إلينا أن الطريق العملي لتحديد من تتوفر فيهم هو استعمال «القرائن» المبنية على المبادئ الإسلامية العامة، فكل مسلم مفروض فيه أنه عدل حتى يثبت عكس ذلك[1]. . وشرط «العلم» يمكن التحقق منه بسهولة باشتراط تقديم ما يثبت اجتياز الشخص مرحلة معينة من مراحل التعليم[2]، بقي اشتراط «الحكمة»، وهي تعني درجة معينة من الخبرة بأحوال الناس، والاحتكاك بالرأي العام، وعلى ذلك يرجع لهذا «الرأي العام» نفسه ليختار من توفرت فيهم الشروط الأخرى السابقة ومن يكون منهم أكثر خبرة ونفوذاً[3].

٤٩- نظام الانتخاب:

بمثل هذه التوجيهات، نرى أنه من الممكن أن نصل إلى وضع الخطوط الرئيسة لنظام انتخاب عام يتغير تطبيقه العملي بداهة بحسب النظام السياسي لكل شعب من الشعوب الإسلامية.

---

(١) وفي نظر الفقهاء يكون الدليل العكسي هو صدور أحكام قضائية على درجة من الخطورة يترقب عليها سقوط صفة العدالة (مثل الحدود)، وأضافوا لذلك طائفتين:

١- المجربة عليهم شهادة الزور لدى القضاة.

٢- والذي تكرر اتهامه فأصبح محلاً للشبهات.

(٢) ويمكن أن يكون هذا الدليل حصوله على دبلوم أو شهادة تثبت حضوره دروس عامة للجمهور، لإعطائهم نوعاً من الثقافة السياسية والشرعية المتعلقة بنظام الحكم.

(٣) نعتقد أن الانتخاب قد يكون أفضل الطرق لتعيينهم، وبذلك يكون انتخاب (الإمام الأعظم) على درجتين، تكون فيه الدرجة الأولى لاختيار «أهل الحل والعقد».

٥٠ - ب - مكان الانتخاب:

يقع الانتخاب (للخلافة العظمى) في جميع أنحاء العالم الإسلامي، وليس للناخبين الذين يقيمون في العاصمة (مقر الخلافة)، أو في أي قطر معين من الأقطار الإسلامية، أي امتياز قانوني، ولكن عملاً قد تكون لهم أولوية تمكنهم من أن يكونوا أول من يبدأ الانتخاب، ويقول الماوردي في ذلك أن جميع الناخبين سواء منهم من كان في العاصمة، ومن كان بالأقاليم الأخرى (التي يعبر عنها فقهاؤنا بالأمصار)، متساوون في حقوق الانتخاب، ولا توجد طبقة لها امتياز على غيرها، ولكن في العمل لما كان الناخبون الموجودون في العاصمة هم أول من يعلم بموت الحاكم، ولأن أغلب المرشحين الصالحين لتولي الحكم يوجدون في غالب الأحيان في مقر الخلافة، فإن ناخبي العاصمة قد تصبح لهم أسبقية بحكم الواقع[١].

٥١ - جـ - الأغلبية المطلوبة:

فيما يتعلق بالأغلبية اللازمة لانتخاب الخليفة (الرئيس) نجد أمامنا آراء مختلفة تخلط بين الترشيح والولاية، حتى يبدو بعضها في منتهى الغرابة: من ذلك القول بأن أي عدد مهما قل من الناخبين يكفي لتعيين الخليفة، والصواب أنه يكفي للترشيح فقط. (وبعض الفقهاء يحدد هذا العدد تحديداً تحكمياً بخمسة، والبعض يكتفي بثلاثة، بل إن هناك من تبلغ به السخافة إلى أن يكتفي بناخب واحد)[٢].

(١) «الأحكام السلطانية» ص٤، ويعترض ابن حزم بكل شدة على القول بأن سكان العاصمة وحدهم يقومون بانتخاب الخليفة دون أهل الأمصار، ويرى أن هذا الادعاء وجد في عصر الأمويين إذ ادعى أهل الشام بأن لهم وحدهم حق انتخاب الخليفة، وهكذا انتخبوا مروان ثم ابنه عبد الملك (٤/ ١٦٨).

ولما كان الانتخاب يجري في جميع الأقطار فلا بد من وضع نظام يحقق إجراءه في جميع البلاد في وقت واحد، وقد كان ذلك أمراً عسيراً في العصور السابقة، أما اليوم فهو من الأمور السهلة المألوفة.

(٢) كل هذه الآراء تخلط بين الترشيح والولاية - تراجع في ذلك «الأحكام السلطانية» ص٥ - والسوابق التاريخية التي أشار إليها الماوردي، والتي اعتمد عليها أهل البصرة القائلون بهذا الرأي في نظرنا هي شواهد محرفة، فأبو بكر لم ينتخب بمبايعة عمر له، بل انتخب في اليوم التالي ليوم السقيفة حينما بايعه جميع الصحابة. أما الستة الذين انتخبوا عثمان للخلافة (من بين الستة الذين اختارهم عمر) فإن هذا الاختيار لم يكن تعييناً للخليفة بل كان مجرد ترشيح.

أما حجج أهل الكوفة فيلاحظ أنها تعتمد على قياس تعيين الخليفة على أحكام نظم أخرى كالزواج أو الإجراءات القضائية رغم اختلاف هذه النظم في طبيعتها عن نظام الحكم، فهو قياس مع الفارق، فالقاضي أو الولي هما صاحبا الولاية المقررة في القضاء أو التزويج بينما الناخب الذي يعطي صوته، لا يملك وحده دون غيره من الناخبين ولاية تعيين الحاكم.

أما الأشعرية الذين يقولون بأن ناخباً واحداً يكفي لتعيين الحاكم، فهم يستندون إلى واقعة تاريخية أسيء فهمها هي قول العباس لعلي: امدد يدك أبايعك، فيقول الناس: عم الرسول بايع ابن عمه، فلا يختلف عليك اثنان. فإنه لا يفهم =

وظاهر أنه طبقاً لرأي أمثال هؤلاء، لا يكون الأمر انتخاباً حقيقياً إذ إن أقوالهم تؤدي إلى القول بشرعية الخلافة الناقصة غير الراشدة، وهي خلافة من جاؤوا بعد عصر الخلفاء الراشدين عن طريق التغلب والسيطرة أو الوراثة، وذلك بإعطائها أساساً انتخابياً صورياً بالزعم بأنهم عينوا بطريقة انتخابية صورية عن طريق تقليل عدد الناخبين، إذ لا يعجز كل متغلب أو مسيطر أن يجد له ناخباً واحداً أو خمسة يؤيدونه.

٥٢ - التمييز بين الخلافة الصحيحة والناقصة:

والواقع أنه لتكوين رأي صحيح في هذا الشأن، يجب أولاً التنزه عن هذه الأغراض، وتجنب هذا الخلط المؤلم بين نظام الخلافة الشرعية الصحيحة، وبين الخلافة الناقصة. فهذا النوع الأخير هو في طبيعته قائم على أسس غير صحيحة (وتعاقد فاسد لوقوع الإكراه)، ولا يمكن محاولة تصحيحه بالزعم بوقوع انتخاب موهوم، أما الخلافة الصحيحة فهي على العكس من ذلك تؤسس على انتخاب حقيقي وعقد صحيح، فمن المقطوع به أن الحل الصحيح لمسألة الأغلبية اللازمة يرجح فيه رأي الفقهاء الذين قالوا: إن تعيين الخليفة «لا ينعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد من كل بلد، ليكون الرضاء به عامّاً، والتسليم لإمامته إجماعاً»[(١)].

وحجة هؤلاء الفقهاء قاطعة، فإن الخليفة (رئيس الدولة)، وهو ممثل الأمة يجب أن تستند سلطته على عقد صحيح مبني على موافقة جمهور الأمة[(٢)]، أما الاعتراضات

=

من قول العباس أن مبايعته وحده تعطي لعلي صفة الخلافة، وإنما قصد أن مبايعته ستشجع غيره من الناس على مبايعته، كما أن اقتراح العباس لم يقبله علي.

ونجد في «المواقف» (٨/ ٣٥٢، ٣٥٣) و«تقريب المرام» (ص٣٢٤) أن بيعة شخص واحد أو اثنين تكفي لتعيين الحاكم، وأن مسألة اشتراط حصول البيعة أمام شهود أولاً مختلف فيها. وهذا القول يستند أيضاً إلى شواهد تاريخية أسيء فهمها، كما أنه يستند أيضاً إلى العرف، وهو يقصد بذلك ما جرى في انتخاب الخلفاء من بني أمية وما بعدهم، وقد بينا من قبل أن خلافتهم لم تكن صحيحة، فلا يصح الاستشهاد بها.

ويلاحظ أن الأخذ بأحد هذه الآراء يستوجب تضييق دائرة الانتخاب بحيث يكون قاصراً على العاصمة وحدها، وإلا لانتخب كل بلد خليفة دون أن يمكن معرفة أيهم أسبق زمنياً.

(١) «الأحكام السلطانية» ص٤.

(٢) يضاف إلى ذلك أن هذا الحل يمنع من انتخاب أكثر من خليفة واحد، طبقاً للآراء الأخرى من الممكن أن يعين عدة خلفاء ما دام يكفي لبيعة كل منهم خمسة أشخاص مثلاً، ويقول أهل تلك الآراء بأن الأولوية، تكون للأسبق في التعيين (ابن حزم ص١٧٠) ومعنى ذلك أنه يكفي أن يتفق الشخص مع خمسة، لكي يبايعوه، فيلتزم الناس جميعاً

=

التي توجه إلى هذا الحل، فهي غير جدية، وهي نوعان: الأول الذي قاله «الماوردي»، يقوم على تفسير خاطئ لحادثة تاريخية[١]، أما الثاني الذي قاله ابن حزم فهو قائم على ظن خاطئ بأن ذلك يستلزم الإجماع على انتخاب شخص معين[٢]، فالحل الذي قال به علماء الكلام هو من الوجهة الفقهية والعملية الحل الوحيد الذي يمكن قبوله[٣]، وبناء عليه فلا مجال للتردد في رفض الآراء المخالفة السخيفة التي ذكرناها، والتي لا تخفي البواعث السياسية التي أوجدتها.

٥٣- رأينا:

وكل ما يمكن قوله للاحتفاظ بحقيقة النظام الانتخابي، أنه في المرحلة الأولى[٤]، وهي مرحلة الترشيح، يكفي أن يرشح الشخص بواسطة فرد واحد أو أكثر، أما في المرحلة الثانية -مرحلة الانتخاب- فلا بد أن ينتخب بأغلبية الأصوات، وفي المرحلة الثالثة -وهي مرحلة التنصيب لمباشرة الخلافة[٥] - فإن إعلان بدء نفاذ عقد الخلافة يكون بالبيعة

=

بعد ذلك ببيعتهم، حتى ولو كانت أغلبية المسلمين لا توافق على ذلك، بل وحتى لو كان هناك من هو أصلح لتولي الخلافة.

(١) «الأحكام السلطانية» ص٤: «وهذا مذهب مدفوع ببيعة أبي بكر رضي الله عنه، على الخلافة باختيار من حضرها، ولم ينتظر بيعته قدوم غائب عنه»، وقد أشرنا من قبل إلى أن هذا التفسير، لما حصل في اختيار أبي بكر غير صحيح، فإن انتخابه لم يتم، إلا في اليوم التالي ليوم السقيفة، وليس بمجرد مبايعة عمر له.

(٢) ابن حزم (٤/ ١٦٧، ١٧١) حيث يقول: إن من المستحيل أن يتفق المسلمون جميعاً على شخص واحد ليكون خليفة. ولكن الوضع يختلف إذا اشترطنا الأغلبية بدلاً من الإجماع، ومع ذلك يشير المؤلف إلى صعوبة أخرى، إذ يقول: إنه من المستحيل عملاً تعداد أصوات جميع المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، ولكن هذه الاستحالة لم تعد موجودة في عصرنا، حيث أمكن وضع نظم انتخابية دقيقة يساهم فيها ملايين الناخبين، كما في روسيا وأمريكا.

ويلاحظ أن ابن حزم لا يوافق على القول بتحديد العقد اللازم للبيعة بخمسة. وإنما يقترح ثلاث وسائل: الأولى - وهي التي يفضلها - هي تعيين الخليفة بواسطة سلفه، والثانية -وهي في حالة عدم التعيين من السلف- هي إعلان الشخص نفسه خليفة متى كان أهلاً لذلك، أما الثالثة فهي أن يختار الخليفة السابق عدداً من الناخبين يتولون اختيار الخليفة كما فعل عمر.

(٣) ويظهر أن الشيخ رشيد رضا يؤيد هذا الرأي (ص١١-١٣).

(٤) فالانتخاب يكون على ثلاث مراحل: الأولى وهي تقدم المرشحين إلى الناخبين، والثانية -وهي الأهم- هي اختيار أحد هؤلاء المرشحين بأغلبية الأصوات، والثالثة هي بيعة الخليفة المختار لكي يباشر سلطته، (الأحكام السلطانية ترجمة استروروج الفرنسية ص ١٠٦).

(٥) ويقول مترجم «الأحكام السلطانية» (استروروج ص١١٢):

=

الصادرة من جميع ناخبي العاصمة كممثلين لبقية الناخبين وذلك بقصد تسهيل (إجراء التنصيب)[1].

٥٤- د - واجب الناخبين في اختيار أصلح المرشحين:

يكفي لبيان أهمية هذا الالتزام أن نورد ما كتبه «الماوردي» في تعريف هذا الالتزام «إذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة (أي المرشحين)، المتوفرة لديهم شروطها، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلاً وأكملهم شروطاً، ومن يسرع الناس إلى طاعته، ولا يتوقفون عن بيعته. فإذا تبين لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه، فإن أجاب إليها بايعوه عليها وانعقدت ببيعتهم لهذا الإمام، فلزم كافة الأمة الدخول في بيعته[*] والانقياد لطاعته، وإن امتنع عن الإمامة، ولم يجب إليها لم يجبر عليها؛ (لأنها عن رضى واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار)، وعدل عنه إلى من سواه من مستحقيها، فلو تكافأ في شروط الإمامة اثنان قدم لها اختياراً أسنهما، وإن لم تكن زيادة السن مع كمال البلوغ شرطاً فإن بويع أصغرهما سناً جاز ولو كان أحدهما أعلم، والآخر أشجع روعي في الاختيار ما يوجبه حكم الوقت، فإن كانت الحاجة إلى فضل الشجاعة أدعى لانتشار الثغور، وظهور البغاة، كان الأشجع أحق، وإن كانت الحاجة إلى فضل العلم أدعى لسكون الدهماء، وظهور أهل البدع كان الأعلم أحق[2] فعلى الناخبين إذن

=

«يمكن القول بأن البيعة تشبه عقد الهبة الذي ينعقد بالإيجاب والقبول، ولكنه يتم بالتسليم، فكذلك الخلافة تنعقد بالإيجاب والقبول، وتتم بالبيعة التي تعتبر تسلماً للسلطة»، ويراجع في معنى البيعة أيضاً ابن خلدون ص٢٣٢، حيث يؤيد التشابه بين الهبة والخلافة مشيراً إلى أن من يضع يده في يد الخليفة مبايعاً يكون كمن يسلمه الولاية، ويلاحظ أيضاً أنه يشير إلى قياس الخلافة على عقد البيع، كما تدل عليه استعمال كلمة بيعة ويراجع أيضاً «أرنولد» في «الخلافة» ص٢٠.

(١) وهذا يفسر القول بأولوية أهل العاصمة، فهم أول من يجب عليهم التسليم للخليفة بعد اختياره، وهذا مجرد تأكيد وتنفيذ لاختيار جمهور الأمة، وليس بديلاً عنه، يمين الولاء وإن سميت بيعة. . . . وهي تماثل إجراء حلف اليمين في العصر الحاضر.

(*) في كتابنا «فقه الشورى» (البند ٦٣ ص٤٤٦) قلنا: إن البيعة الدستورية هي بيعة الاختيار، وهي إعلان جمهور أهل الحل والعقد بإرادتهم الحرة اختيارهم لأحد المرشحين للخلافة، وبها يكتسب الولاية نيابة عن الأمة، لكن يأتي بعد ذلك إجراء تسليم السلطة له بإجراء يسمى يمين الولاء، وهي إعلان الكافة اعترافهم بولايته، بما في ذلك من عارضوا وقد يجري العمل على إلزامهم بيمين الولاء ولكن هذا الإلزام لا يكون جائزاً إلا إذا كان من يولى الخلافة قد تم اختياره بقرار الشورى الحرة أما من استولى على السلطة بالقوة والغلب فإن إلزامه للناخبين بأداء يمين الولاء لا يصحح ولايته بالشورى الحرة لذلك يجب الخلط بين بيعة الشورى ويمين الولاء الذي هو مجرد إجراء إداري لاستلام السلطة في اختياره، وهنا يجوز إلزامهم بذلك. ونحن نعترض على هذا الخلط بين هذا الإجراء الإداري وبين البيعة الدستورية الحرة.

(٢) «الأحكام السلطانية» ص٥.

الالتزام بأن ينتخبوا أكثر المرشحين كفاءة مع مراعاة ضرورات العصر[1] . ولكن ما مدى هذا الالتزام؟ هنا نظريتان متعارضتان تقوم كل منهما على تكييف مختلف لعملية الانتخاب في ذاتها، وهو ما سنتعرض له الآن عند بحث طبيعة هذا العمل من الوجهة القانونية.

٥٥ - هـ - ماهية الانتخاب (البيعة):

عندما يبايع الناخبون المرشح للخلافة، هل يمنحونه السلطة بهذا الإجراء، أم أنه مجرد إقرار بأنه هو الخليفة، أو بعبارة أخرى هل البيعة عقد يمنح الولاية (مكسب للسلطة)، أو تصرف (كاشف لها)[2] ؟ هناك رأي بأنها عمل كاشف، وهذا الرأي يفترض أنه لا يوجد في الأمة الإسلامية إلا شخص واحد، هو أجدر المرشحين بتولي الخلافة، وأن اختيار الناخبين إنما يرشدهم إليه ويكشفه ليعلنوه إلى العالم الإسلامي[3] ، ومعنى ذلك أن هذه النظرية تقوم على نوع من الصوفية أو الإلهام دون أي اعتبار لتداخل العوامل الاجتماعية.

والحقيقة أن الناخبين باختيارهم للخليفة إنما يمنحونه السلطة العامة، فالانتخاب تصرف منشئ، وسنرى فيما بعد أن النتائج المنطقية لهذا الرأي هي التي سار عليها الفقهاء.

٥٦ - النتائج العملية:

ولنبحث الآن في أثر كل من هاتين النظرتين على التطبيق العملي لالتزام الناخبين باختيار أصلح المرشحين. ظاهر أنه إذا أخذنا بالنظرية الأخيرة، فإن هذا الالتزام يصبح في الواقع مجرد ندب أو توصية، أي أنه إذا فرض أن الانتخاب قد خص بالولاية خليفة معيناً، فإنه يكتسب ولايته بمقتضى هذا الانتخاب، حتى لو وجد من بين المرشحين من كان أجدر منه ولم يقع عليه الاختيار. وكل ما يمكن ترتيبه على هذا الالتزام هو أن ينصح الناخبون بمراعاة ما تمليه عليهم ضمائرهم تنفيذاً لهذا الالتزام الذي يوجب عليهم اختيار أصلح المرشحين، دون أن يترتب على هذا الندب أي جزاء من جزاءات القانون العام. وعلى عكس ذلك، لو كان الانتخاب مجرد تصرف كاشف -كما يقول بذلك أصحاب النظرية الأولى- فإن الناخبين يقع عليهم

---

(١) «الأحكام السلطانية» ص٥.

(٢) يجيب صاحب «المواقف»، على هذا السؤال عرضاً، بقوله: إن الاختيار ليس هو السبب المنشئ لسلطة الخليفة (أي الولاية العامة)، وإنما هو يكشف وجودها.

تراجع «المواقف» ٨/ ٣٥١، ويظهر أن «المواقف» إنما قررت ذلك رداً على ما ذهبت إليه الشيعة من إنكار أن الانتخاب طريقة شرعية لاختيار الخليفة، يراجع ما ذكره الكونت «استروروج» ترجمة «الأحكام السلطانية» إلى الفرنسية، ص١٩٦.

(٣) ولعل هذه الفكرة هي التي تفسر ما ذهب إليه بعض الفقهاء من الاكتفاء ببيعة عدد محدود من الأشخاص في تعيين الخليفة، فمنهم من اكتفى بخمسة أو بثلاثة، بل بواحد.

التزام قانوني (لا مجرد توصية أو ندب)، بأن يختاروا من هو أكثر أهلية، فإذا خالفوا هذا الالتزام القانوني الإلزامي في اختيارهم، فإن هذا الانتخاب يقع باطلاً.

٥٧ - حالة اختيار المفضول:

نستطيع الآن أن نفهم ما قاله «الماوردي» في هذا الصدد: «ولو ابتدؤوا» (الناخبون أو أهل الاختيار)، ببيعة المفضول مع وجود الأفضل نظراً: فإن كان ذلك لعذر دعا إليه كون الأفضل غائباً، أو مريضاً أو كون المفضول أطوع في الناس، وأقرب في القلوب، انعقدت بيعة المفضول وصحت إمامته، وإن بويع بغير عذر: فقد اختلفت الآراء في انعقاد بيعته وصحة إمامته، فذهبت طائفة منهم «الجاحظ» إلى أن بيعته لا تنعقد، لأن الاختيار إذا دعا إلى أولى الأمرين لم يجز العدول عنه إلى غيره مما ليس بأولى كالاجتهاد في الأحكام الشرعية، أي أنه لا يجوز إذا وجد الأولى وهو النص. وقال الأكثر من الفقهاء والمتكلمين: يجوز إمامته وتصح بيعته، ولا يكون وجود الأفضل مانعاً من إمامة المفضول، إذا لم يكن مقصراً عن شروط الإمامة، كما يجوز في ولاية القضاء تقليد المفضول مع وجود الأفضل، لأن زيادة الفضل مبالغة في الاختيار وليست معتبرة في شروط الاستحقاق[١]. ففي الفرض الأول، أي إذا كان هناك عذر مبرر لترك الأفضل يكون في حكم غير الموجود، لوجود سبب كاف لتفضيل من هو أقل منه، ولكن الفرض الثاني هو الذي تتعارض فيه النظريتان: فالفقهاء الذين يرون أن بيعة المفضول تكون غير صحيحة، ولا تنعقد بها الإمامة يظهر أنهم يقولون بنظرية الصفة الكاشفة للانتخاب. أما الذين يقولون بالعكس، وهم أغلبية الفقهاء والمتكلمين كما ذكر الماوردي فيرون أن الانتخاب تصرف منشئ[٢].

٥٨- وجود الأفضل فيما بعد:

وهناك مسألة أخرى إذا فرضنا أن الذي وقع عليه الاختيار كان الأفضل وقت الانتخاب، ولكن وجد بعد ذلك شخص آخر يفضله في هذه الحالة لا خلاف بين الفقهاء، فهم مجمعون على أن «عقد البيعة يكون قد انعقد نهائياً مع الذي وقع عليه الاختيار أولاً، ولم يجز العدول عنه إلى من هو أفضل منه[٣]».

فالنظريتان لا تتعارضان في هذا الصدد، إذ إن الخليفة عندما انتخب كان أفضل المرشحين

---

(١) «الأحكام السلطانية» ص٥ - ٦.

(٢) يراجع أيضاً «المواقف» ٨/ ٣٨٣، وابن حزم ٤/ ١١٠.

(٣) «الأحكام السلطانية» ص٥.

فاختياره، سواء اعتبرناه تصرفاً منشئاً أم كاشفاً، قد أكسبه حقاً نهائياً في الإمامة. ومعنى ذلك أنه لتقدير من هو المرشح الأفضل يجب الرجوع إلى الوقت الذي وقع فيه الانتخاب.

٥٩- التساوي في الأفضلية -والمرشح الوحيد:

ولكن النظريتين تتعارضان في صدد المسألتين الآتيتين:

(أ) إذا وجد الناخبون أمامهم شخصين متساويين في الأهلية والفضل، فكيف يختارون أحدهما؟

بحسب الرأي القائل بأن الاختيار تصرف منشئ «يكون الناخبون بالخيار في بيعة أيهما شاؤوا[١]»، أما بحسب الرأي الآخر فإن الناخبين لا يستطيعون تفضيل أحدهما على الآخر ما داما متكافئين، وللوصول إلى حل للمشكلة يرى بعضهم أنه يجب «أن يقرع بينهما ويختار من أصابته القرعة منهما[٢]».

(ب) إذا لم يوجد إلا شخص واحد، توفرت فيه شروط الأهلية لتولي الخلافة فيجب أن يختار إماماً. ولكن هل يلزم إجراء انتخاب للوصول إلى ذلك؟ ذهب من يعتبرون الاختيار تصرفاً كاشفاً إلى أنه لا فائدة في إجراء الانتخاب في هذه الحالة، «لأن المقصود من الانتخاب تمييز المولى، وقد تميز هذا بصفته[٣]» أما أصحاب النظرية المخالفة فيرون أنه لا بد من وقوع انتخاب لكي يكسب المرشح -ولو كان واحداً- الولاية «لأن الخلافة عقد لا يتم إلا بعاقد[٤]».

٦٠- الرأي الراجح:

لنرجع الآن إلى مسألة ماهية إجراء الانتخاب، فقد استعرضنا النظريتين المتعارضتين

---

(١) «الأحكام السلطانية» ص٥.

(٢) «الأحكام السلطانية» ص٥ ويرى الماوردي أن التنازع على الخلافة ليس سبباً لاستبعاد المتنازعين، حيث يقول: «والذي عليه جمهور العلماء والفقهاء أن التنازع فيها لا يكون قدحاً مانعاً، وليس طلب الإمامة مكروهاً، فقد تنازع فيها أهل الشورى (يوم السقيفة) فما رد عنها طالب».

(٣) «الأحكام السلطانية» ص٦.

(٤) «الأحكام السلطانية» ص٦ حيث يقول: «كالقضاء إذا لم يكن من يصلح له إلا واحد، لم يصر قاضياً حتى يولاه» وقد ذكر أيضاً رد بعض أنصار الرأي المعارض على هذه الحجة بقولهم: «لايصير المنفرد قاضياً، وإن صار المنفرد إماماً وفرق بينهما بأن القضاء نيابة خاصة يجوز صرفه عنها مع بقائه على صفته، فلم تنعقد ولايته إلا بتقليد مستنيب له والإمامة من الحقوق العامة المشتركة بين حق الله تعالى وحقوق (الآدميين) أو العباد، لا يجوز صرف من استقرت فيه إذا كان على صفته، فلم يفتقر تقليد مستحقها من تميزه إلى عقد مستنيب له».

ويلاحظ أن جميع المسائل التي تفرقت فيها آراء أصحاب المذهبين نجد أن المذهب القائل بأن الانتخاب طريقة شرعية لتولي الخلافة هو رأي جمهور الفقهاء، وإن كان بعض أصحاب هذا الرأي نفسه يذهب إلى أن الانتخاب كاشف لا منشئ، ولكن الذي دفعهم إلى ذلك في نظرنا هو معارضة رأي الشيعة فقط، لذلك فإنهم يتراجعون عندما يواجهون النتائج المنطقية لهذا الرأي، وهذا يؤكد أفضلية الرأي الذي رجحناه في المتن.

فيما يختص بماهيته القانونية، وقد بينا أن النظرية القائلة بأنه عقد منشئ هي التي نفضلها.

٦١- النتائج المنطقية:

بقي أن نستخلص منها نتائجها المنطقية الآتية:

(أ) أن المرشح للرياسة -حتى ولو كان هو أصلح الناس لها- لا يكتسب الولاية إلا بمقتضى الانتخاب، ولا تكفي الاهلية الذاتية، ويترتب على ذلك ما بيناه من رأي جمهور الفقهاء في المسائل الثلاث السابقة، وهي: صحة انتخاب خليفة، ولو وجد من هو أفضل منه، أو من يكافئه في الأفضلية، وكذلك وجوب إجراء انتخاب في حالة وجود مرشح واحد كفء.

(ب) أن الاختيار عقد حقيقي غرضه إعطاء الخليفة المنتخب الولاية العامة [1] ومن هذا ينتج:

١- أنه لا بد من قبول من وقع عليه الاختيار برضائه الصحيح الحر، وهو أمر متفق عليه[2].

٢- أن ما يعيب رضا الناخبين -خاصة الإكراه- يجعل الانتخاب باطلاً ولا أثر له[3].

٦٢- ومما سبق نستخلص هذا المبدأ الأساسي: مادام أن الخليفة (أي الرئيس) المنتخب قد اكتسب الولاية من الانتخاب الذي هو عقد حقيقي بينه وبين الأمة، فإن معنى ذلك أن سلطته إنما يستمدها من الأمة[4](*)

---

(١) وفي ذلك يقول الماوردي: «إن الإمامة عقد مراضاة واختيار، لا يدخله إكراه ولا إجبار» ص٥.

(٢) ويقول «الماوردي» ص٥ في ذلك «إن امتنع -من اختاروه- من الإمامة ولم يجب إليها، لم يجبر عليها....».

(٣) ابن خلدون «المقدمة» ص٢٣٢.

(٤) ويلاحظ في هذا الصدد الفرق بين الخليفة والرسول، فسلطة الرسول -وهي روحية ودنيوية في الوقت نفسه- مستمدة من الله مباشرة، بينما الخليفة -وسلطته دنيوية فقط- إنما يستمدها من الأمة، وكلمة «الخليفة»، وإن كان معناها الأول «خليفة النبي أو ممثله»، تعني أيضاً «خليفة الأمة أو ممثلها» وقد جرى استعمالها في هذين المعنيين على السواء، فيقال خليفة المسلمين وخليفة الرسول، يراجع «شرح المقاصد» ٢/٦ ومبسوط السرخني الذي أشارت له المذكرة التركية، ترجمة عبد الغني سني ص٢٩.

(*) حاشية: إن الصفة التعاقدية للعلاقة بين الأمة ومن تختارهم للولاية العامة هي مبدأ أساسي ركز عليه السنهوري، وهو من أهم الأصول الإسلامية لنظم الحكم (التي ادعى الشيخ غبد الرازق عدم وجودها) وقد بنى الفقه عليها كثيراً من المبادئ والأحكام، إذ سبق لأئمتنا التركيز على أن الإكراه سبب في بطلان جميع التصرفات والعقود ومنها عقد البيعة طبعاً، وأفتى بذلك الإمام مالك، ولذلك ضرب كما ورد في كتب التاريخ. والبيعة تكون بواسطة الانتخاب في عصرنا الحاضر، ولذلك أشار إليها السنهوري إلى أن كل ما يعيب رضا الناخبين، وخاصة الإكراه يجعل الانتخاب (البيعة) باطلاً، وقد يكون ذلك من الأسباب التي أدت إلى ضربه (كما ضرب الإمام مالك من قبل)، وكما ضرب قبله وبعده كثيرون ممن دافعوا عن حرية البيعة ومبادئ الشريعة وحقوق الشعوب.

الباب الثاني

(من الكتاب الأول)

الاستخلاف أو اختيار الخليفة الشرعي السابق

٦٣- أساس هذه الطريقة هو الإجماع، فقد جاء في «المواقف» أن تولي الخلافة يمكن أن يقع بناء على نص من النبي، أو من الخليفة الراشد الشرعي الصحيح السابق، ومصدر هذه القاعدة هو الإجماع[١] .

٦٤- ويذكر «الماوردي»، سابقتين تاريخيتين يجب أن نستعرضهما لنستطيع بحث الطبيعة القانونية لهذه الطريقة [٢]، فالسابقة الأولى هي اختيار أبي بكر - وهو الخليفة الأول - لعمر للخلافة من بعده ويروي الطبري قصة هذا التعيين، ويهمنا أن الخليفة الأول قد استشار بعض كبار الصحابة (مثل عبد الرحمن بن عوف، وعثمان بن عفان) قبل أن يختار عمر، وأنه بذلك تأكد من إقرار الأمة لهذا الاختيار[٣] ، وجعل عثمان يكتب خطاب الاستخلاف. فضلاً عن أن هذا الاختيار قد تم بمبايعة الجمهور لهذا المرشح نهائيا[٤] بعد وفاة أبي بكر.

أما الحادثة الثانية فهي ما فعله عمر -وهو الخليفة الثاني- بأن اختار ستة مرشحين، وكلفهم باختيار مرشح منهم للخلافة من بعده. والواقع أنه قد رجع إلى الرأي العام في تعيين هؤلاء المرشحين[٥] ، وأنه عندما اجتمع هؤلاء الستة، وفوضوا عبد الرحمن بن عوف في أن يختار من بينهم المرشح للخلافة، فإنه قد بذل جهده للتأكد من اتجاه الرأي العام، وانكب على هذه المهمة بكل دقة وأمانة ثلاث ليال[٦]، وأخيراً عندما وقع اختياره على عثمان، فإن هذا الاختيار قد أقره الجمهور بمبايعته له كما وقع في تولية عمر[٧] .

---

(١) «المواقف» ٨/ ٣٥١، ويراجع أيضاً ابن خلدون ص ٢٣٣.

(٢) «الأحكام السلطانية» ص٧.

(٣) الطبري ٤/ ٥١-٥٣.

(٤) «العقيدة العضدية» طبعة القاهرة عام ١٣٢٢ هـ ص ٣٠٤.

(٥) الطبري ٤/ ٥١-٥٣.

(٦) الطبري ٥/ ٣٣-٣٨.

(٧) الطبري ٥/ ٣٣-٣٨.

٦٥- وظاهر من ذلك أنه في هاتين الحادثتين استخلف الخليفة من يخلفه بعد إقرار من الرأي العام، وقع أولاً ضمناً ثم جاء بعد ذلك صراحة عن طريق البيعة بعد وفاته. هذا هو ما دفع بعض الفقهاء إلى القول برأي خاص في ماهية هذه الطريقة، فهي في نظرهم ليست تعييناً نهائياً، ولا تخول الشخص المعين سلطة الخلافة بمقتضى إرادة الخليفة السابق وحده، وإنما هي مجرد، ترشيح شخص معين (كما وقع في تعيين عمر)، أو شخص من بين أشخاص معينين (كما حصل في اختيار عثمان) على أن الأمر يرجع في النهاية إلى إرادة الناخبين، وهم أحرار في أن يقروا هذا الترشيح أو أن يرفضوه(*)، وسنعود لهذه المسألة.

٦٦- يكفينا الآن أن نقرر أنه، حتى لو أخذنا بالرأي الذي يعتبر اختيار الخليفة السالف تعييناً نهائياً، فإنه لا يمكن بحال من الأحوال أن نستخلص من هذه الطريقة سنداً شرعياً لجعل الخلافة في الإسلام ملكاً وراثياً. وقد حاول البعض عبثاً أن يتخذ من هذه الطريقة حجة ليخلع ثوباً شرعياً على ما جرى عليه العمل بعد الخلفاء الراشدين في عصور الخلافة الناقصة حيث كان الخليفة الذي استولى على الحكم بالقوة يعين ابنه، أو أحد أقاربه خليفة له لتبقى الخلافة في أسرته. ولكن الواقع أن هناك تعارضاً تاماً بين اختيار أبي بكر لعمر، وبين تعيين يزيد بواسطة أبيه معاوية مثلاً، فبينما كان اختيار عمر مقصوداً به مصلحة المسلمين بتقليد ولايتهم إلى من هو أقدر على القيام بأعبائهم، فإن تعيين يزيد قصد به مصالح الأسرة الأموية بجعل الخلافة ملكاً وراثياً فيها[1]. فالحالة الأولى هي التي تكون اختياراً حقيقياً، واستخلافاً بالمعنى القانوني. أما في الحالة الثانية فاستخلاف صوري، والحقيقة أنها كانت وراثة (وتنقل إلى المستخلف عيوب ولاية من استخلفه بسبب عدم صحة استيلائه على الحكم بالقوة والسيطرة).

٦٧ – وبين هذين النظامين توجد فروق جوهرية:

(أ) في الاستخلاف الحقيقي لا يستطيع الخليفة المتصرف أن يختار من يخلفه من بين أقاربه الأقربين (كابنه أو أبيه)، على حين أن الاستخلاف الصوري يخفي في الواقع وراثة ولا يستفيد منه عادة إلا هؤلاء الأقارب المقربون بالذات.

(*) حاشية: (وفضلاً عن ذلك فإن الاستخلاف لا يكون صحيحاً إلا إذا كان صادراً ممن كانت ولايته شرعية صحيحة وأن الغرض منه مصلحة الأمة، ولذلك انتقدنا ابن خلدون لدفاعه عن بيعة يزيد بن معاوية، رغم أنه من الواضح أن هدفها كان بقاء السلطة في بني أمية).

(١) يراجع في نفس المعنى (رشيد رضا) في «الخلافة» ص٣٤، وقد كان تعيين يزيد بمعرفة أبيه معاوية أول سابقة في الإسلام للخلافة الوراثية، ولم ينتقد ابن خلدون هذا التعيين، بل فسره بأنه تطور للخلافة، لكي تصبح ملكاً وراثياً. «المقدمة» ص٢٣٣-٢٣٥.

(ب) في نظام الاستخلاف الحقيقي يجب أن يتوفر فيمن يستخلفه، وقت اختياره، شروط الأهلية اللازمة لتولي الخلافة، ولكن في حالة التوريث لا يشترط ذلك. فيجوز مثلاً أن يكون المستخلف قاصراً، مادام المقصود من تعيينه هو استبقاء الخلافة في أسرة معينة.

(جـ) في نظام الاستخلاف الحقيقي يقع فعلاً اختيار، وتراعى فيه المصلحة العامة، وفي النظام الوراثي، لا يقع التعيين إلا صورياً، والحقيقة أن الاختيار يتقرر مبدئياً بناء على عرف متبع في الأسرة الحاكمة، أو على تقاليد سياسية، توجب تعيين شخص من أفراد الأسرة الحاكمة لمصلحة هذه الأسرة نفسها، لا للصالح العام[1]. (وفضلاً عن ذلك فإن الاستخلاف لا يصح شرعاً إلا إذا صدر ممن كانت خلافته صحيحة باختيار حر مثل أبي بكر، أو عمر بن الخطاب).

٦٨- بعد أن عرفنا أساس وطبيعة الاستخلاف، يمكننا أن نعالج البحث القانوني الخاص بهذه الطريقة من طرق اختيار الخليفة، وذلك في فصلين متتاليين عن شروطها ثم عن آثارها.

---

(١) يمكن القول بأنه في الحقيقة يستمد الخليفة المستخلف ولايته من سبب مستقل عن الخليفة الذي اختاره، بخلاف الحال في الخلافة الوراثية حيث يكون للخليفتين مصدر واحد، هو وراثة مؤسسي الأسرة الحاكمة، ويلاحظ أن الخلافة الوراثية غريبة عن الخلافة الصحيحة، فإن النبي ﷺ لم يعين للخلافة عمه ولا ابن عمه (كما يدعي بعض الشيعة) وكذلك لكل من الخلفاء الراشدين الأربعة ابن، ولكن واحداً منهم لم يستخلف ابنه ليتولى الخلافة بعده.

الفصل الأول

شــروط الاســتخلاف

٦٩- ليصح الاستخلاف يجب أن تتوفر فيه عدة شروط معينة في الخليفة المتصرف ومن استخلفه.

(أ) فيما يتعلق بالخليفة المتصرف

٧٠-١- يجب أن يكون هو الرئيس - الشرعي الصحيح - المباشر للسلطة فعلاً، فإذا لم يكن قد تولى الإمامة بطريق شرعي صحيح، فلا يمكن أن يصح الاستخلاف الصادر منه، كما أنه قبل ولايته لا يجوز أن يعد باستخلاف غيره إذا ولي الخلافة فيما بعد، لأن الاستخلاف عمل يقوم به بمقتضى ولايته الفعلية الشرعية الصحيحة، لا بمقتضى ولاية احتمالية متوقعة، أو ولاية فاسدة أو ناقصة. ولذلك لا يجوز إلا ممن يباشر فعلاً ولاية شرعية صحيحة[1].

٧١-٢- يجب أن يكون الباعث للخليفة على هذاالتعيين هو الصالح العام فقط ككل الأعمال أو التصرفات التي يقوم بها أثناء ولايته العامة، وقد قال الماوردي في ذلك: «إنه إذا أراد الخليفة أن يعين خلفه، فواجب عليه أن يبذل كل جهوده للبحث عن أصلح الناس لها، والذي تتوفر فيه شروط الأهلية اللازمة لها توفراً تاماً[2]، وهذا رفض مطلق، ونبذ صريح، وحكم قاطع ببطلان مبدأ الوراثة»، وسنرى فضلاً عن ذلك فيما بعد، أن الخليفة لا يجوز له اختيار أقاربه الأقربين، حتى ولو كان فيهم أصلح الناس للخلافة، وما عليه في

---

(١) وعلى ذلك إذا اختار أحد الخلفاء من يخلفه، فليس لهذا المختار أن يتنازل عن هذا الحق لغيره، لأنه لم يباشر سلطة فعلاً.

يقرر (الماوردي) ص ٨، ٩ أن للخليفة أن يختار أكثر من واحد بترتيب معين، ولكنه لا يملك أن يعين خلفاً لخلفه.

ولكن هل يستطيع الناخبون (أهل الحل والعقد) أن يبايعوا المستخلف في حياة الخليفة الذي استخلفه، لا نعتقد ذلك، لأن مثل هذا الإجراء لا يكون انتخاباً بالمعنى الحقيقي، لأن الانتخاب يكون في حالة خلو الخلافة فعلاً، ونحن نرى أن حق اختيار المستخلف في حياة الخليفة السابق يكون له وحده دون الناخبين، لأنه مجرد ترشيح لا تولية. ثم إن إعطاء الناخبين حق المبايعة في هذه الظروف، إما أن يكون أمراً لا فائدة منه، إذا كانت البيعة عن حرية واختيار، ولا ضرر في هذه الحالة من تأخيرها إلى ما بعد انقضاء خلافة من اختاره، وإذا لم تكن كذلك يكون أمراً خطيراً، لأنه يمكن للخليفة المتصرف من استعمال وسائل الإكراه على الناخبين لإعطاء البيعة في حياته لمن اختاره، فتصبح البيعة باطلة وصورية، ويتحول النظام إلى وراثة، وخطورة هذا الرأي أنه يعطي للوراثة صورة شرعية لا أساس لها.

(٢) «الأحكام السلطانية» ص٧.

هذه الحالة إلا أن يمتنع عن الاستخلاف، ويترك للناخبين أن يختاروا الأصلح عقب وفاته، وعلى أي الأحوال يجب ألا يتأثر الخليفة في تعيينه بأي مصلحة شخصية، أوعصبية أو اعتبار عائلي، بل يجب أن يراعي الصالح العام وحده.

(ب) فيما يتعلق بالشخص المختار

٧٢-١- أهليته وقت التعيين ووقت مباشرته للخلافة:

يجب أن تتوفر فيمن يستخلف شروط الأهلية للخلافة (الولاية) في وقت الاستخلاف، فإذا كان وقت اختياره قاصراً، أوغير عدل، فإن استخلافه باطل ولو حدث بعد ذلك أن استوفى هذه الشروط وقت وفاة من استخلفه وذلك ببلوغه أو صيرورته عادلاً[1].

٧٣ - إذا كانت هذه الشروط اللازمة وقت تعيينه، فإنها بالطبع ألزم وقت توليه[2].

٧٤ - الغائب:

الغائب، بالمعنى القانوني لهذا التعبير (أي الشخص الذي لا يعلم إن كان حياً أو ميتاً) يكون استخلافه باطلاً[3] أما الغيبة المادية أي عدم الحضور فقط، فلا تمنع من صحة الاستخلاف، ولكن إذا لم يعد وقت بدء خلافته وجب على الناخبين أن ينتخبوا نائباً له يباشر شؤون الخلافة باسمه حتى يعود.

٧٥-٢- استبعاد الأقربين:

يجب ألا يكون المستخلف ابن الخليفة المعين أو أباه، لأن وجود هذه القرابة بينهما يثير الشك في الباعث على مثل هذا التصرف، وتلك قاعدة توضح تماماً نبذ مبدأ الوراثة.

وقد وضعها الفقهاء قياساً على حالة الشاهد أو القاضي الذي يشهد أو يحكم لمصلحة أصوله أو فروعه، والذين يكون عملهما في الحالين باطلاً.

٧٦- وكل ما يستطيعه الخليفة في هذه الحال هو أن يلجأ إلى ترشيحه، على أن يأخذ رأي الناخبين قبل الترشيح، وعلى ألا يصبح الترشيح تاماً إلا بإقرارهم[4] بعد وفاته، على أن تكون لهم الحرية المطلقة في هذا الإقرار أو الرفض بعد وفاة المستخلف.

---

(١) «الأحكام السلطانية» ص٨.

(٢) يفهم من كلام الماوردي أنه يجب أن يحتفظ بشروط الأهلية ابتداء من يوم استخلافه إلى يوم توليه الخلافة.

(٣) «الأحكام السلطانية» ص٨، وعلة ذلك أنه لا يمكن التحقق من توافر شروط الأهلية لديه.

(٤) على أنه من الواضح أنه إذا أخذنا بالرأي القائل بأن الاستخلاف لا يخرج عن كونه مجرد ترشيح، وأن الناخبين لهم الحرية المطلقة في قبوله أورفضه، فإن القيد الذي أشرنا إليه في حالة ترشيح الابن أوالأب، لا يكون قاصراً على هذه الحال بل هو عام في جميع حالات التعيين.

٧٧- لكن قاعدة استبعاد استخلاف الابن والأب ليست محل إجماع الفقهاء[١] وإن كنا نفضل هذا الرأي[٢].

٧٨- وعلى العموم، فإن هناك إجماعاً على أن الخليفة يستطيع، أن يستخلف أحد أقاربه الآخرين عدا الابن أو الأب، وذلك كأخيه وأعمامه[٣].

٧٩ - ٣ - وقت قبول المستخلف:

ويجب أن يقبل المستخلف هذا التعيين قبل وفاة المتصرف، لأن التعيين ليس عملاً فردياً، وإنما هو عقد يتم بإيجاب المتصرف وقبول ممن اختاره الأول، وهذا تطبيق تام للقواعد العامة في العقود. بناء على ذلك فلا يكفي أن يقع القبول قبل وفاة المتصرف، بل قبل انتهاء خلافته بأي سبب من الأسباب كالتنازل أو العزل، الأمر الذي يفقده كل صفة لإبرام هذا العقد.

٨٠ - طبيعة العقد:

ولكن تحديد وقت القبول على هذا الوجه ليس محل إجماع من الفقهاء، فهناك من يرى بالعكس أن القبول لا يصح إلا بعد وفاة المستخلف (أو انتهاء خلافته لأي سبب آخر)، وحجتهم في ذلك أن الحق في الخلافة لا ينشأ إلا في هذه اللحظة، ولا يمكن التصرف فيه قبل وجوده[٤].

٨١ - حياة المستخلف بعد وفاة الخليفة المتصرف (الذي رشحه):

وبديهي أنه يلزم أن يبقى الخليفة المختار حياً بعد انتهاء خلافة المتصرف، وذلك لكي يستطيع مباشرة حقه في الخلافة، وقد سبق أن تكلمنا عن حالة الغائب.

---

(١) «مقدمة ابن خلدون» ص٢٣٣، هناك مذهبان متعارضان، الأول يقصر الاستبعاد على الابن وحده، لأنه هو الذي يقصد محاباته عادة دون الأب، أما الثاني - ومن أنصاره ابن خلدون - فيرى عدم استبعاد أي شخص حتى ولو الابن، فللخليفة أن يعين أحد أقاربه دون استثناء، بمقتضى ولايته العامة.

(٢) «الأحكام السلطانية» ص٧، ٨.

(٣) «الأحكام السلطانية» ص٨ وسنرى فيما بعد أن بعض علماء البصرة يشترط موافقة الأمة لاستخلاف المستخلف قريباً أو غير قريب.

ومسألة ما إذا كان حكم الأب أو الابن يمتد إلى الجد وإلى ابن الابن (وهي حالة تقع كثيراً في العمل)، لم يتعرض لها الماوردي، صراحة، ولكن يظهر أن عبارة الأب والابن في كلامه تنصرف عادة إلى جميع الأصول والفروع، وما يؤيد ذلك قياسه على حالة القاضي والشاهد، لأن المنع في هاتين الحالتين الأخريين يمتد إلى جميع الأصول والفروع.

(٤) وهذا الحل يغير من طبيعة الاستخلاف من عقد بين الخليفة المتصرف والمختار، إلى عقد بين الأمة وهذا الأخير، وما الخليفة المتصرف إلا ممثل لها في التصرف، فهو عندما يصدر منه الإيجاب لا يصدره باسمه ولحسابه، بل باسم الأمة نفسها على لسانه، وعلى ذلك فإن القبول يقع صحيحاً بعد وفاة الخليفة المتصرف، لأن المتصرف الحقيقي، وهو الأمة نفسها، لا يزال موجوداً رغم زوال صفة المتصرف، وهذا التفسير يخالف في نظرنا مذهب أهل السنة [ولكنه يؤكد فكرة اعتبار الاستخلاف ترشيحاً فقط وليس تعييناً].

الفصل الثاني

آثار الاستخلاف

٨٢- الاستخلاف - كما أسلفنا - عقد بين المتصرف والشخص الذي يختاره، ولكن آثاره لا تقتصر على هذين الطرفين، بل تمتد إلى «الغير» أي الأمة، ولذلك سندرس على التوالي آثاره فيما يتعلق بالأطراف الثلاثة . . .

(أ) فيما يتعلق بالخليفة المتصرف:

متى تم الاستخلاف صحيحاً، فإنه يقيد من صدر منه، فلا يستطيع بعد ذلك أن يبطله بمحض إرادته، وذلك طبقاً للقواعد العامة في العقود(١) .

٨٤- وبديهي أن هذا الإلزام قاصر على حالة احتفاظ المختار بأهليته، أما إذا فقد إحدى الصفات اللازمة لهذه الأهلية جاز للمتصرف -بل وجب عليه- أن يعزله .

٨٥- وإذا كان الخليفة المتصرف لا يجوز له عزل من اختاره، فإنه لا يجوز له أن يعين شخصاً آخر. لأن هذا يتضمن عزلاً للأول، وهو غير جائز.

(ب) فيما يتعلق بالشخص المختار:

٨٦- لا شك أنه متى قبل فإنه يتقيد أيضاً بقبوله، فلا يجوز للطرفين معاً: المتصرف، والمستخلف، أن يعدلا عن التعيين بمحض إرادتهما، وذلك حسب قول «الماوردي» :

«أما إن لم يوجد غيره ممن هو أهل للخلافة، لم يجز استعفاؤه ولا إعفاؤه، وكان العهد على لزومه من جهتي الولي والمولي» (٢).

٨٧- وهذا الخروج عن القواعد العامة في العقود تبرره مصلحة المسلمين العامة، لأنه ينشأ لصالحهم من هذا العقد حق مباشر كما في حالة الاشتراط لمصلحة الغير في العقود المدنية(*) كما أنه تقع عليهم التزامات من نفس هذا العقد الذي لم يشتركوا فيه(٣).

---

(١) ويفرق الفقهاء في ذلك بين اختيار الخليفة لمن يخلفه، وبين تعيينه لمن ينوب عنه من «عماله»، لأنه في الحالة الأخيرة إنما يتصرف بمقتضى حق يملكه هو، أما في حالة الاستخلاف، فإنه يتصرف في حق يملكه عامة المسلمين، وبما أن هؤلاء لا يملكون عزل الخليفة الذي بايعوه ما دام لم يطرأ عليه ما يفقده أهليته، فإن الخليفة المتصرف لا يمكن أن يكون له أكثر مما لهم من حقوق (الأحكام السلطانية، ص٨).

(٢) أما إن وجد غيره -أهلاً للخلافة- جاز استعفاؤه، وخرج من العهد بإجماعهما على الاستعفاء والإعفاء «الأحكام السلطانية» ص٨، ٩.

* حاشية : في رأينا أنه أولى من هذا التخريج على أساس الاشتراط لمصلحة الغير، وهي فكرة مدنية، أن تعتبر هذه القاعدة دليلاً على أن الفقه الإسلامي يخرج بهذا التصرف الدستوري عن القواعد المدنية للعقود، ويكون ذلك أساساً لنظرية العقود الدستورية والإدراية في الفقه الإسلامي، لأننا الآن نعمل في مجال ينظمه القانون العام والدستور لا القانون الخاص.

(جـ) آثاره بالنسبة للأمة :

٨٨- ينشأ لصالح الأمة حق مباشر -كما بينا- وهو التزام طرفي العقد بعدم العدول عنه طالما لم يوجد شخص ثالث يصلح للخلافة.

٨٩- ويرى البعض أن الأمة تلتزم بمقتضى هذا العقد: أي أن الأمة تلتزم بمبايعته والخضوع له في حدود الشرع، لأن الأمة تلتزم بكل ما يجريه الخليفة في حدود ولايته العامة، وهذا هو المذهب السائد في الفقه، وهو مذهب الشافعية، ومعناه أن الاستخلاف يعطي للمستخلف الحق في الخلافة بدون حاجة إلى موافقة الناخبين، بمجرد انتهاء خلافة من عينه.

٩٠- أما المذهب الذي نرجحه، والذي سبق أن أشرنا إليه، فمقتضاه أن الاستخلاف لا يتجاوز ترشيح الشخص ولا يحرم الناخبين من حريتهم في إقراره أو رفضه[1]، أي أن الاستخلاف عقد يتم بين المتصرف وبين من يختاره، ولكنه لا يصبح لازماً، ولا ينتج آثاره إلا بعد أن تقره الأمة، هذا الرأي أقوم منطقاً من السابق، وأكثر اتفاقاً مع السوابق التاريخية التي ذكرناها[2]، كما أنه يفسر لنا كيف تلتزم الأمة بهذا العقد، وتصبح طرفاً فيه بإقرارها للعقد، إذ إنها بإقرارها للعقد تصبح طرفاً فيه وليست من الغير، ومع ذلك فإن هذا المذهب ليس هو الراجح لدى الفقهاء.

٩١- والمذهب السائد لدى الفقهاء[*]، والذي مؤداه أن الخليفة يملك الاستخلاف بمقتضى ولايته دون حاجة إلى موافقة الناخبين يقودهم إلى تفصيلات عن الحكم في حالة تعدد الأشخاص المستخلفين. ([3] [4] [5] [6] [7])

=

(٣) وهذه القاعدة تؤيد المذهب الذي يعتبر الاستخلاف عقداً بين الأمة نفسها (ويمثلها المتصرف)، وبين المستخلف، وينشأ عنه التزامات وحقوق لكل من الطرفين.

(١) وهنا يختلف عن المذهب الذي يعتبر الاستخلاف عقداً بين الأمة والمختار للخلافة، والذي أشرنا إليه فيما سبق.

(٢) رأينا فيما سبق أن الخلفاء الراشدين كانوا يشترطون موافقة الرأي العام ممثلاً في أهل الحل والعقد، لتمام التعيين.

من الجائز أن يستخلف الخليفة أكثر من واحد دون تفضيل لأحد منهم على الآخرين. فإذا عين شخصين مثلاً فإنهما وحدهما يكونان مرشحين للخلافة، وللناخبين وحدهم أن يختاروا أحدهما، ولكن ذلك لا يكون إلا بعد وفاة المتصرف، ومع ذلك فإنه يجوز له أن يسمح بذلك أثناء ولايته، كما أن الناخبين أنفسهم إن خافوا انتشار الأمر بعد موته استأذنوه واختاروا إن أذن لهم، وهذا المختار متى باشر ولايته يحتفظ بحقه في استخلاف من يراه دون أن يلزم باستخلاف الشخص الآخر الذي كان مستخلفاً معه.

* تعليق: الهوامش ٣، ٤، ٥، ٦، ٧ والصلب الوارد في ص ١١٢، ١١٣ في الأصل الفرنسي كلها منقولة عن كتاب «الأحكام السلطانية» ص ١٠ ونحن لا نرى داعياً لإيراد تفصيلات كثيرة بشأنه، لأن موضوع الاستخلاف كله في نظرنا لا محل له إلا بعد أن توجد خلافة راشدة ولا ندري متى يكون ذلك أما في حالة الحكومات الناقصة فإنه اتخذ وسيلة لتبرير ما جرى عليه العمل في عهد الخلافة الوراثية أو خلافة السلاطين المتغلبين وقد أسيء استعماله لتحويل الخلافة إلى ملك وراثي لذلك نكتفي بالإحالة لهذا الكتاب.

٩٢- وقد يعين الخليفة أكثر من واحد يخلفونه على التوالي، وحينذاك يرى الماوردي أن يكون هذا الترتيب نافذاً ملزماً للناخبين[1] وللمتصرف نفسه.

٩٣- ولكن الشافعية يرون أنه لا يكون ملزماً للمستخلف الأول متى أصبح خليفة (رغم أن بعض الفقهاء قد ذهبوا إلى عكس ذلك وهو الرأي المنطقي في نظرنا)[2].

٩٤- وعلى العكس من ذلك، فإن الخليفة المتصرف لا يستطيع بعد أن استخلف شخصاً أن يعين شخصاً آخر، ليكون خلفاً لهذا الخلف (في حالة وفاته بعد توليته الخلافة)[3].

٩٥- انتهينا من دراسة طريقتي تولي الخلافة: الانتخاب والاستخلاف[*] وهما

---

(١) «الأحكام السلطانية» ص١٠ - ١٢، وعلل ذلك الماوردي بقوله: «فإن قيل: هي عقد ولاية على صفة وشرط - والولايات لا يقف عقدها على الشروط والصفات - قيل: هذا من المصالح العامة التي يتسع حكمها على أحكام العقود الخاصة، فقد عمل بذلك في الدولتين من لم ينكر عليه أحد من علماء العصر، هذا سليمان بن عبد الملك عهد إلى عمر بن عبد العزيز ثم من بعده إلى يزيد بن عبد الملك... وقد رتبها الرشيد في ثلاثة من بنيه الأمين ثم المأمون ثم المؤتمن. وفي هذه الحالة تنتقل الخلافة إلى كل منهم بحسب الترتيب الذي عينه له، وبالنسبة للخليفة المتصرف نفسه، فليس له أن يعدّل فيه، فإذا مات الأول من المرشحين في حياة المتصرف فإن من يليه يصبح المرشح الأول للخلافة وهكذا.

(٢) «الأحكام السلطانية» ص١١.

(٣) «الأحكام السلطانية» ص١٢. وقد رأينا أن الشافعية يقررون أن المستخلف له الحق دائماً في تعيين من يخلفه دون تقيد بمن اختاره سلفه في حالة تعيين أكثر من واحد. ومعنى هذا أنه في حالة استخلاف أكثر من واحد للخلافة على التوالي، فإن استخلاف الأول وحده يصح. أما استخلاف الثاني فباطل، ولا قيمة له سواء اختار الأول من يخلفه أو لا.

ونحن نرى أنه يجب اعتبار أن الانتخاب هو الطريقة الأصلية لاختيار الخليفة. أما الاستخلاف فطريقة استثنائية يقتصر أثرها على المستخلف الأول. أما تعيين من يليه فباطل، ويجب في هذه الحالة إجراء انتخاب طبقاً للقاعدة الأصلية.

ماذا يحدث لو أن المستخلف الأول عين شخصاً يخلفه غير المستخلف الثاني ثم إن من عينه توفي قبله؟

في هذه الحالة يكون المنصب شاغراً ويكون للناخبين الحق في اختيار من يريدونه خليفة دون تقيد بتعيين المستخلف الثاني لأن استخلافه باطل - ولأن من استخلف المستخلف الأول بدلاً منه قد توفي.

* حاشية: معنى ذلك أنهم لا يجب عليهم مناصرة الثائر لأن ذلك غير واجب لكن بعض الفقهاء يجيز وبعضهم يوجب مناصرة الثائر على الحاكم الفاسد، ولو كان متولياً في الأصل بسبب صحيح لكنه جار بعد ذلك في حكمه، ورفض الانصياع للحق بعد أمره به يراجع كتاب «الخليفة: توليته وعزله» للدكتور صلاح دبوس - رسالة دكتوراه، الإسكندرية ١٩٧٢.

ويظهر لنا أن آثار الاستخلاف التي نقلها السنهوري عن كتب الفقه -وخاصة كتاب الماوردي- إنما استمدت في أغلب الأحيان من السوابق التي جرى عليها العمل في عهد الأمويين والعباسيين أو تأثرت بها. دون إشارة إلى أن تلك السوابق كانت تمثل إساءة لاستعمال مبدأ الاستخلاف بتحويله إلى وسيلة لاحتكار السلطة والولاية في أسرة معينة -وتحويل الخلافة الراشدة إلى ملك عضوض مبني على القهر والعنف والاستبداد.

لقد نبه السنهوري في بداية هذا الفصل إلى ضرورة التفرقة بين الاستخلاف الذي صدر في عهد الخلفاء الراشدين، وقصد به تزكية من =

وحدهما الجائزتان لدى أهل السنة، ويرى بعض الفقهاء أن هناك طرقاً أخرى، ولكن الأخذ بها يخرجنا من نطاق الخلافة الصحيحة، أو على الأقل من نطاق مذهب السنة[1].

= توفرت لديه الأهلية الكاملة للترشيح، ولذلك اعتبره كثير من الفقهاء مجرد ترشيح لا يقصد به حرمان الأمة، أو من يمثلونها من أهل الحل والعقد من ممارسة حريتهم الكاملة في اختيار من ينوب عنها في ولاية الأمر بطريق البيعة الحرة بعد انتهاء ولاية من صدر عنه هذا الترشيح في صورة استخلاف. كما أنه إنما يصدر من خليفة راشد تولى الخلافة بالبيعة الحرة- ولذلك يجب أن يتخذ هذا الإجراء دون إخلال بحرية البيعة والشورى واحترام سلطان الأمة.

لكنا لاحظنا أنه في نهاية هذا الفصل عند عرضه «آثار الاستخلاف» لم يستطع أن يتجاهل القواعد التي استمدها بعض الفقهاء من السوابق التي جرى عليها العمل في عهد الأمويين والعباسيين- رغم أنهم لم يكونوا مختارين اختياراً حراً من أهل الحل والعقد- وإنما استولوا على السلطة بالقوة وفرضوا سلطانهم بالعنف ورغم أنهم إنما قصدوا من الاستخلاف بقاء السلطة في دائرة محدودة بحدود أسرة معينة واستمرار نظام حكمهم السلطاني، وتعطيل حرية الشورى في نطاق الحكم.

ولما كنا حريصين على المبدأ الذي أيده السنهوري في بداية الفصل، وهو استبعاد كل ما يؤدي إلى إساءة استعمال مبدأ الاستخلاف، لإقامة نظام حكم احتكاري سواء في صورة ملك وراثي في الماضي أو صورة نظام الحزب الواحد الذي نشأ في العصور الحديثة، وكلاهما يستعمل الاستخلاف وسيلة لاستمرار احتكار السلطة التي استولى عليها بعض الأشخاص، أو مجموعة منهم دون إعطاء الأمة حريتها الكاملة في الشورى واختيار من يحوز ثقتهم اختياراً حراً، لذلك فضلنا عدم الاستطراد في تفصيل الأحكام التي استمدها الفقه من السوابق التي حرص السنهوري على نقلها لمجرد استكمال البحث والاستطراد فيه، ونحن نعتقد أن واجب الفقه في العصر الحاضر هو استنباط القواعد والأحكام لتقييد تطبيق مبدأ الاستخلاف في إطار حرية الأمة الكاملة في اختيار الحكام والرقابة عليهم ومحاسبتهم وعزلهم عند الاقتضاء، واستبعاد كل ما يجعله وسيلة لا حتكار السلطة التي استولى عليها من صدر عنه الاستخلاف بالقوة والغلب. ولذلك اكتفينا بالإحالة إلى المراجع التي نقل عنها السنهوري دون نقل التفاصيل التي توسعوا فيها، لأنها لم تكن في نظرنا إلا تقنيناً لما جرى عليه العمل في دول الخلافة الناقصة في عهد الأمويين والعباسيين.

(١) بعض مذاهب الشيعة ترى أن تولية الخلافة لا تكون إلا بنص، أي حديث نبوي أو وصية.

وفضلاً عن ذلك فهناك طريقتان للاستيلاء على الخلافة في ظروف معينة. وهما التغلب أو الإعلان. والقوة أو التغلب طريقة الاستيلاء على الخلافة يتكلم عنها بعض الفقهاء، وسنعرض لها في الباب الخاص بنظام الخلافة غير الصحيحة.

أما الإعلان أو الثورة. فهي طريقة يعترف بها الزيدية، ومقتضاها أن شخصاً يرى نفسه أهلاً لتولي الخلافة التي اغتصبها أحد الطغاة الذين لا تتوفر لهم شروط الأهلية لها، فيعلن نفسه خليفة ويدعو الناس لمبايعته (المواقف ٨/ ٣٥٢) وهم يريدون أن يصلوا إلى نتيجة معينة، هي أن يسارع المسلمون إلى نصرة هذا الثائر نصرة إيجابية.

أما أهل السنة فلا يوجبون على المسلم مساعدة الخليفة القائم؛ لأن خلافته غير صحيحة لكنهم لا يلزمونه بنصرة الثائر بمجرد إعلانه نفسه خليفة، بل لا بد أولاً من أن يتولى السلطة بطريق شرعي أي بالانتخاب أو الاستخلاف الصحيح.

الكتاب الثاني

سبر الحكومة وصلاحياتها

(عمل الخليفة ـ ولي الأمر)

(في النص الفرنسي من ص١١٧-١٨٦)

الكتاب الثاني

سير الحكومة (عمل الخلافة)

تمهيد:

٩٦- من يتولى الحكومة «الخلافة» بصورة شرعية، يصبح بذلك رئيس السلطة التنفيذية والقضائية في النظام الإسلامي، ويرى فقهاؤنا أنه يلزم كافة الأمة أن يعرفوا إفضاء الحكومة (الخلافة) إلى مستحقها بصفاته -ولا يلزم أن يعرفوه بعينه واسمه- فذلك واجب على أهل الاختيار (الناخبين -أهل الحل والعقد) الذين تقوم بهم الحجة وتنعقد الولاية (الخلافة) ببيعتهم[1] .

٩٧- كما تلتزم الأمة ـ حسب تعبير الماوردي ـ «تفويض الأمور العامة إليه من غير افتيات عليه أو منازعة له، ليقوم بما وكل إليه من وجوه المصالح، وتدبير الأعمال[2]».

إن ولاية وجوه المصالح العامة التي أشار إليها الماوردي هي التي سنبحثها في بابين أولهما خاص بنطاق الولاية من حيث المكان والأشخاص وثانيهما عن ممارسة الولاية.

---

(١) «الأحكام» ص١٢-١٤، حيث يشير إلى ما قاله «سليمان بن جرير» من أنه يجب على الناس كلهم معرفة الإمام (رئيس الدولة) بعينه واسمه، ويرد عليه بأن الذي عليه «الجمهور» هو أن ما يجب على الكافة هو المعرفة الإجمالية دون تفصيل، فيما عدا الحالات الاستثنائية في النوازل التي تفرض ذلك على بعضهم. . .

ويلاحظ أن سليمان بن جرير هو فقيه شيعي من الزيدية (يراجع الشهرستاني ص١١٩-١٢٠).

(٢) ويستخلص الماوردي (ص١٤)واجبين على الأمة إزاء الحكومة هما واجب الطاعة والنصرة (المساعدة) طالما لم يطرأ على صاحب الولاية ما يفقده شرعيته. . . . كما سنوضحه فيما بعد بصدد انتهاء الولاية.

الكتاب الثاني

سير الحكومة وصلاحياتها

(عمل الخلافة)

من البند رقم ٩٦-١٧٤ ومن ص ١١٧-١٨٦ النص الفرنسي

الباب الأول

نطاق ولاية الحكومة (الخليفة)

من حيث الإقليم والأشخاص

تمهيد:

٩٨- توصف سلطة الحكومة (الخليفة) بأنها ولاية عامة. يقابلها الولايات الخاصة التي تمنح للقضاة أو حكام الأقاليم وغيرهم من أعوان الحكومة. ومن الناحية القانونية تعتبر هذه الولاية ذاتية بمعنى أن من يمارسها إنما يستمدها مباشرة من الأمة، في حين أن أصحاب الولايات الخاصة تكون ولايتهم مستمدة من الغير، وهو رئيس الدولة (الخليفة).

إن النطاق العام لولاية الحكومة (الخليفة) يمكن استعراضه من حيث الإقليم أو من حيث الأشخاص.

الفصل الأول

نطاق ولاية الحكومة (الخليفة)

من حيث الإقليم

تمهيد:

٩٩- يرى فقهاؤنا أن ولاية حكومة الخلافة العظمى تشمل جميع أقاليم دار الإسلام -وليس هنا مجال استعراض قواعد القانون الدولي الإسلامي- وإنما نكتفي بالإشارة إلى أنه يقصد بدار الإسلام جميع الأقاليم التي يحكمها المسلمون[*] - ومعنى ذلك إذن أنه يجب أن يوجد في دار الإسلام سلطة إسلامية موحدة يمثلها الخليفة. فالمبدأ الأساسي في القانون العام الإسلامي هو الوحدة[1]، أي وحدة الدولة في نظرهم.

ومعنى الوحدة في نظر أسلافنا هو وجود سلطة مركزية إسلامية واحدة في العالم يمثلها رئيس هو الخليفة الأعظم. وتعتبر الوحدة أهم خصائص نظام الحكومة (الخلافة الصحيحة في الإسلام (الخلافة الراشدة).

ويستلزم ذلك دراسة موضوعين:

(*) تعليق: الأدق في نظرنا عبارة: «التي تحكمها شريعة الإسلام» فسيادة الشريعة هي التي تحدد نطاق دار الإسلام، وليست سلطة الحكومة...

شعار المدافعين عن مبدأ الوحدة الإسلامية هو الجامعة الإسلامية -ويتبين من المذكرات الشخصية للمؤلف أنه كان متحمساً للجامعة الإسلامية منذ طفولته وشبابه- وقد صرح بذلك في مذكرته رقم (٩) التي كتبها في مدينة ليون بتاريخ (٢٣/ ١/ ١٩٢٢م) حيث قال: «كنت أحلم صغيراً بالجامعة الإسلامية، وكنت أتعشقها، ولم تكن أمامي إلا رمزاً لحقيقة مبهمة، خالية من كل تحديد ووضوح، أما الآن فأراها في صورة أخرى أقل إبهاماً وأكثر تحديداً، على أن دون تحديدها تحديداً كافياً سنين من التجارب والدراسة أرجو أن أجتازها...».

(١) في القانون الدولي الإسلامي ينقسم العالم إلى ثلاثة أقسام:

(أ) دار الإسلام التي يسيطر عليها المسلمون وتنفذ فيها شريعة الإسلام.

(ب) دار العهد التي يكون بينها وبين المسلمين اتفاقات وعهود سلمية.

(جـ) دار الحرب التي تعادي الإسلام.

١- وحدة السلطة المركزية (الخلافة).

٢- حالة انفصال بعض الأقطار عن السلطة المركزية (الخلافة).

١- مبدأ الوحدة:

١٠٠- إذا كانت الوحدة تعني وحدة الدولة الإسلامية فإن من المؤكد أن هذه الوحدة قد تصدعت منذ عهد بعيد، فقد وجدت خلافة عباسية في بغداد وخلافتان أخريان إحداهما في القاهرة (الفاطمية)، والثانية في قرطبة بالأندلس (أموية). ولذلك فإن تعدد الدول الإسلامية (تعدد الخلفاء) ظاهرة اجتماعية وتاريخية لا يمكن تجاهلها تستلزم تطوير نظرية الخلافة.

ولما كان بحثنا الآن قاصراً على الحكومة (الخلافة) الصحيحة الراشدة.. وهذا النوع في الأصل لا يقبل تعدد الدول (ولا الخلفاء)، وعبر عن ذلك الماوردي بقوله: «إذا عقدت الإمامة لإمامين في بلدين لم تنعقد إمامتهما. لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان (رئيسان) في وقت واحد، وإن شذ قوم فجوزوه[1]».

فالراجح إذن في الفقه هو وحدة الرئاسة والحكومة (الخلافة) حفاظاً على وحدة الأمة، ولكن صورة تطبيق هذا المبدأ في نظرنا يجب أن يراعى فيها ضرورات الظروف واختلافها حسب تطور المجتمع، مع المحافظة على مبدأ وحدة الأمة الذي لا جدال فيه.

١٠١- ولبيان رأينا يجب أن نناقش السوابق التاريخية في حالات تعدد الخلفاء التي حدثت عبر التاريخ وعلينا ألا ننسى أنها كانت جميعاً خلافة ناقصة سواء كان الأمر يتعلق بالخلافة العباسية أو بالخليفتين المعارضين له.

١٠٢- إن ابن حزم يؤكد بكل قوة مبدأ الوحدة، ويرد على أقوال المعارضين

---

(١) ويلاحظ أننا إذا طبقنا مبدأ الانتخاب بالأغلبية بين عدد من المرشحين، فإنه لا يمكن أن يسفر الانتخاب إلا بنجاح مرشح واحد، ولكن بعض الفقهاء أجازوا انعقاد البيعة بعدد محدود من الناخبين فقط (نظراً لصعوبة المواصلات وعدم إمكان اجتماع الناخبين من جميع الأقاليم في مكان واحد بسرعة كافية لإجراء الاختيار) ومع ذلك فإن الماوردي تعرض لحالة ما إذا انعقدت بيعة لأكثر من خليفة في أكثر من قطر، ففي هذه الحالة لابد من المفاضلة بينهم أو بينهما، وأشار إلى اختلاف الفقهاء في ذلك، وقال إن الراجح هو أن تعقد الإمامة لأسبقهما بيعة، تراجع الأحكام ص٦ وما بعدها لمزيد من التفصيل.

يقابل في النص الفرنسي الهامش المطول رقم (٢) ص١٢١-١٢٢-١٢٣.

وقد اكتفينا بالإشارة إلى الموقع الذي نقل منه وهو الأحكام السلطانية دون حاجة لنقله.

لهذا المبدأ بحجج مستمدة من النص والعقل[1]، ويدافع عن هذه الفكرة، كذلك كتاب «المسايرة» للكمالين.

ويقول هذان الفقيهان: إنه لا يجوز أن يحمل لقب الإمام أكثر من شخص واحد(*)، لأن الرسول قد قال: إذا بويع لإمامين فاقتلوا الآخر منهما[2].

والغزالي أيضا يذهب إلى هذا الرأي، ويقرر أنه في حالة انتخاب أكثر من خليفة، فإنه يفضل من انتخب بعدد أكبر من الناخبين[3].

١٠٣ - الواقع أن الإجماع طوال فترة الخلافة الراشدة قد استقر بحزم على مبدأ وحدة الخلافة (ويقصد به وحدة الرئيس) ووحدة العالم الإسلامي (ويقصد بها وحدة الدولة ووحدة الأمة) لكن قد ظهر فيما بعد في فترات تفتت الإمبراطورية الإسلامية أن بعض الفقهاء بدؤوا يتحدثون عن إمكانية تعدد دول الخلافة وحكوماتها في ظروف معينة. مثال ذلك ما ورد في

---

(١) يراجع جزء (٤) ص (٨٨)، حيث يقول: إن المخالفين لهذا الرأي ومنهم (محمد بن كرم والسجستاني وأبو الصباح السمرقندي) يحتجون بما قاله الأنصار يوم السقيفة عندما طلبوا أن يختار أمير من الأنصار وأمير من المهاجرين، ويرد على هذا بأن هذا الاقتراح ليس دليلاً كافياً، لأن المهاجرين رفضوه، وتمسكوا بوحدة الخلافة مستندين إلى نصوص صريحة، وفوق ذلك فإنه يضيف: أننا لو أجزنا تعدد الخلفاء في وقت واحد، فلا يوجد دليل على أن يكون اثنين فقط، بل لا بد من أن تقبل التعدد إلى ما لا نهاية. وينتج عن ذلك أنه يمكن أن يصبح لكل مدينة أو قرية أو قبيلة أو أسرة خليفة خاص بها، ويترتب على ذلك تمزق وحدة المسلمين نتيجة الخلافات والمنازعات التي لا تنتهي، وهو ما يتعارض مع نصوص القرآن الكريم، وبالنسبة لسيدنا علي ومعاوية فإن ابن حزم يقرر أن أحدهما كان الخليفة الشرعي الصحيح الأوحد (وهو سيدنا علي)، أما معاوية فكان منازعاً له، ولم يقر له بصفة الخلافة في حياة سيدنا علي.

* تعليق:

يلاحظ أن هنا خلطاً بين تعدد الدول، وتعدد الرؤساء في دولة واحدة، وفي هذه الحالة الأخيرة نلمح أن حجة المؤيدين لجوازها تؤدي إلى قبول مبدأ القيادة الجماعية المعروف في العصر الحديث، والذي ينتهي عملاً بالقيادة الفردية، وقد أشار لذلك في الهامش (٥) ولقد تعرض السنهوري للتفرقة بين الإمامة، وهي الرئاسة الدينية العظمى والخلافة وهي رئاسة الحكومة. كما أشرنا لذلك في حاشيتنا على البند رقم ١٢٢ فيما بعد.

(٢) أشار له رشيد رضا في كتابه «الخلافة» ص١٨.

(٣) أي بالأغلبية -أشار إليه رشيد رضا ص٤٨- وقد أيد «التفتازاني» هذا الرأي وعلله بأن وجود إمامين مستقل كل منهما عن الآخر يعرض الأمة للانقسام (العقائد النسفية ص١٤٥) ويمكن تفادي ذلك الانقسام إذا حدد لكل منهما اختصاص معين لا يتجاوزه. إن التفتازاني لم يقصد حالة وجود خليفتين (أو أكثر) كل منهما في إقليم معين من الأقاليم الإسلامية، وإنما ما يمنعه هو تعدد الخلفاء (الحكومات) في إقليم واحد، ويلاحظ أن بعض العلماء المعاصرين أشار إلى أن ذلك يمكن تفاديه إذا لم يكن الخلفاء المتعددون مستقلين، بل كانوا يعملون معاً متضامنين في إطار مجلس أعلى للخلافة (تراجع رسالة الدكتور أحمد السقا بعنوان «السيادة في القانون العام الإسلامي» المقدمة لجامعة باريس سنة ١٩١٧ ص٣٠-٣١). كما يلاحظ أن البرلمان التركي عندما أصدر قراره بإلغاء الخلافة (كما طلبه أتاتورك والدول الأجنبية) أشار إلى أن هذا المجلس (المنتخب...) سيتولى المسؤوليات التي كان يتولاها الخليفة العثماني -وفي هذا إشارة إلى حلول المجلس محل شخص رئيس الدولة (الخليفة).

«المواقف» من أنه يجوز أن يحمل شخصان لقب خليفة في آن واحد إذا كان ولاية كل منهما في إقليم محدود، وذلك إذا أصبحت الإمبراطورية واسعة لدرجة يصعب معها أن يحكمها إمام واحد وهنا فإن مسألة إمكانية وجود أكثر من حكومة تصبح محل بحث، ولقد حسم «الفناري» الجدال بأن قرر جواز تعدد الدول في حالة الضرورة الاجتماعية[1].

إن فكرة الضرورة هي أساس الرأي الجديد الذي نؤيده ولكنا نكون بذلك قد خرجنا من نطاق الخلافة الصحيحة التي تستلزم في نظرنا ونظر فقهائنا مبدأ وحدة الخلافة العظمى أي وحدة الدولة[2].

٢ - وحدة الدولة

(حالة استقلال بعض الدول الإسلامية عن حكم الخلافة في الماضي)

تمهيد وتقسيم:

١٠٤ - لقد رأينا أن الخلافة الصحيحة تستلزم وحدة الرئاسة (الخلافة) أي وحدة الدولة، ولكنا نريد الآن أن نبحث عما إذا كان يجب على الرئيس (الخليفة) أن يمد ولايته لتكون شاملة لجميع الأقطار الإسلامية، وعلينا أن نوضح كيف تعرض هذه المسألة.

إذا قررنا أنه لا يجوز في نطاق الخلافة الصحيحة وجود أكثر من خليفة، فهل معنى ذلك أن على هذا الخليفة أن يفرض ولايته على كل البلاد الإسلامية أم أنه يجوز أن يسمح لبعض هذه البلاد بأن تستقل عن سلطته طالما أنها تمارس سلطتها في إقليم محدود، ولا تنازعه في الرئاسة العليا ولا (لقب الخليفة):

هناك سابقتان تاريخيتان: الأولى هي استقلال سوريا ومصر في عهد الخلافة الصحيحة لعلي -الخليفة الرابع. في ذلك الوقت كان للإسلام في هذا العهد خليفة أوحد، ولم يكن معاوية قد أبدى تطلعه للخلافة. بل اكتفى بأن ثبت نفسه كأمير مستقل في سوريا، وفيما بعد ضم مصر إلى سلطته. ولكنا هنا لسنا أمام استقلال بعض الدول الإسلامية تجاه حكم الخلافة، لأن معاوية لم يكن يعترف بشرعية رئاسة (خلافة) علي،

---

(١) تراجع «المواقف» ٨/ ٣٥٣ والضرورة الاجتماعية يقصد بها اتساع أقاليم العالم الإسلامي واختلاف ظروفها. وفي نفس المعنى الروضة الندية مشار إليه في «الخلافة» للسيد رشيد رضا ص٤٩. ويلاحظ أن الجارودية (وهي إحدى الفرق الزيدية) يؤيدون تعدد الخلفاء ولو كان الإقليم محدوداً (المواقف ٨/ ٣٥٣).

(٢) معنى ذلك أن تعدد الخلفاء يكون مقبولاً فقط في نظام الخلافة الناقصة، وينتج عن ذلك أنه بمجرد انتهاء الضرورة التي أوجدتها، أي متى أمكن استعادة وحدة العالم الإسلامي في صورة أو أخرى فيجب إعادة الخلافة الصحيحة المبنية على وحدة الأمة (يراجع كتاب الخلافة للسيد رشيد رضا ٥٣-٥٧).

وعلى ذلك فإن العالم الإسلامي بالنسبة له كان بدون رئيس (خليفة)، وذلك قبل أن يدعي لنفسه لقب الخلافة.

أما الحالة الثانية فهي استقلال الأندلس التي يحكمها الأمويون قبل أن يعلن هؤلاء أنفسهم خلفاء. وهنا حالة دولة إسلامية تستقل عن الإمبراطورية رغم أنها كانت تعترف باللقب الشرعي للخليفة العباسي. وهنا نكون في مجال الخلافة الناقصة التي يمكن أن يقبل فيها تعدد الخلفاء (الدول)، ومن باب أولى يمكن وجود دولة إسلامية مستقلة عن حكم الخليفة ما دامت حكومته ناقصة دون أن تنازع في لقبه.

إن الخلافات السياسية والدينية بين دول الخلافة الكبرى والدولة المستقلة عنها تحكمها الظروف، ونظراً لأننا نواجه حالة تغلبت فيها الاعتبارات العملية والواقعية. فإننا لا نستطيع أن نضع لذلك قواعد ثابتة.

في نظرنا أنه لا يمكن وضع قاعدة واحدة لتنظيم هذه العلاقات[1].

١٠٥- لكن الوضع يختلف في حالة الخلافة الصحيحة، وخلافة «الإمام علي» قدمت لنا سابقة في هذه المسألة ذلك أن الخليفة الراشد لم يقبل خروج جزء من دار الإسلام عن سلطته، وبدون ذلك لا يمكن تبرير الحرب التي شنها علي أولاً ضد طلحة والزبير وعائشة، ثم ضد الخوارج وأخيراً ضد معاوية، لأن إعلان الحرب على جماعة من المسلمين لا يبررها إلا المبدأ الشرعي بأن سلطة حكومة الخليفة الصحيح يجب أن تشمل جميع الأقاليم التي تضمها دار الإسلام، وإن أي أمير مسلم لا يخضع للولاية العامة لحكومة الخليفة يعتبر ثائراً انفصالياً يجب إعلان الحرب عليه، وعلى المسلمين الذين يكونون في صف الخليفة الراشد واجب أن يقاتلوا معه، أما الذين يخضعون لحكم الخارجين عليه فعليهم واجب التخلي عن الثائر والانضمام إلى الخليفة الصحيح[2].

١٠٦- على الخليفة الصحيح إذن أن تكون ولايته شاملة، ولا يجوز لأي حاكم في بلد إسلامي أن يخرج عن سلطته، وإلا وجب اعتبارها دار بغي.

ولكن هنا يجب التحفظ في أمرين:

---

(١) حدث فعلاً أن عقدت معاهدات بين دول الخلافة والدولة الإسلامية المنفصلة عنها من أجل تنظيم العلاقات بينهما كالمعاهدة بين الخلافة العثمانية، وأفغانستان في (١٩٢١)، وفي غير هذه الحالة فإن العرف هو الذي ينظم هذه العلاقات كما كان ذلك سائداً في العلاقات بين تركيا وتونس قبل الحماية الفرنسية.

(٢) «الأحكام السلطانية» ص٤٧-٥٠.

١- إذا كانت سلطة الخليفة يجب أن تكون شاملة لتضمن وحدة العالم الإسلامي، فإن هذا المبدأ يجب أن يطبق بشيء من المرونة، إن الوحدة في صورة دولة مركزية موحدة ليست في نظرنا قاعدة جامدة، فإذا اقتضى التطوير الاجتماعي والسياسي في العالم الإسلامي التعديل في هذه الصورة، فيجب أن لا نتردد في تطوير المبدأ حسب مقتضيات الواقع، الأمر الذي يجب المحافظة عليه وعدم التفريط فيه: هو مبدأ الوحدة(*) . أما عن شكل هذه الوحدة فهذه مسألة تخضع للظروف.

٢- من ناحية أخرى فإن ما يجب ضمه تحت سلطة واحدة هو العالم الإسلامي أو الأقاليم الإسلامية التي يعبر عنها الفقهاء بدار الإسلام، ولكن قد يحدث أحياناً أن تعيش أقلية إسلامية في سلام في ظل دولة أجنبية في خارج دار الإسلام (مثل المسلمين في الصين وفي بولندا أو في دول البلقان(**)). إلخ . . .

وفي هذه الحالة فإن السلطة السياسية لحكومة الخليفة لا يمكن أن تمتد إلى هذه الأقليات في رأينا، وإلا كان ذلك غلواً غير ممكن التنفيذ(١).

١٠٧- لابد أن نضيف أن ولاية حكومة الخليفة (الحكومة الإسلامية) يجب أن تكون مستقلة عن أي نفوذ أجنبي بالمعنى الأوسع للكلمة(*)، إذ لا يجوز أن تعلو فوق سيادة الجماعة الإسلامية . . أي ولاية إلا السلطة الإلهية التي تنبع منها السيادة للأمة الإسلامية.

وباختصار فإن الولاية العامة من حيث المكان للخليفة الصحيح يجب أن تكون واحدة وشاملة ومستقلة.

(*)تعليق : المقصود هنا وحدة الأمة ويقصد بالشكل القواعد التي تنظم العلاقات بين الأقاليم المختلفة- سواء كانت في صورة اندماجية، أو اتحادية (فيدرالية) أو تعدد الدول في إطار منظمة دولية إسلامية. . . وهذا هو ما اقترحه في الظروف العالمية وقت إعداد كتابه.

(**) تعليق : في زمن المؤلف كانت الأقلية المسلمة في البلقان مستقرة الأحوال بعد صراعات طويلة، عادت فتجددت الصراعات في العقد الأخير من القرن العشرين، كما رأينا في مأساة البوسنة والهرسك وكوسوفا على نحو يعكس ضرباً من الوحشية والتعصب الديني، يشين الحضارة الغربية، ويفضح دعاواها في شأن الحفاظ على حقوق الإنسان.

(١) وعلى الأكثر يمكن الاعتراف لحكومة الخلافة بالحق في حماية حقوق الأقليات الإسلامية في البلاد الأجنبية في إطار مبدأ المساواة بين رعايا تلك البلاد، وهو حق ينسجم مع مبدأ حماية الأقليات المعترف به في القانون الدولي الحديث. كما أن الخليفة له أن يمارس بعض الصلاحيات الدينية (التي لا تعتبر في الإسلام سلطة روحية). وهذا لا يمس سيادة الدول الأجنبية. أما واجبات المسلمين المقيمين في البلاد الأجنبية نحو دولة الخلافة فيراجع بشأنها كتاب السيد عبد الرحيم عن الفقه الإسلامي ص ٥٩، ٣٩٧، ٣٩٨.

(*)تعليق : أعاد تأكيد هذه الفكرة في البند رقم ٢٠١ وخاصة الهامش رقم (٢٢).

نطاق ولاية الحكومة (الخليفة)

من حيث الأشخاص

تمهيد:

١٠٨- إن الولاية العامة للخليفة الصحيح (الحكومة الإسلامية) تمتد إلى المسلمين أجمعين في دار الإسلام، كما أنها تمتد كذلك إلى غير المسلمين من المواطنين أو الأجانب المستأمنين المقيمين بهذه الإمبراطورية مع بعض الاختلافات.

ولننظر بالتوالي إلى هذين النوعين من المواطنين والمستأمنين.

١- المواطنون المسلمون في دار الإسلام

١٠٩- إن ولاية حكومة الخليفة على هؤلاء ولاية كاملة، فهم يدينون لها بالطاعة والمعونة في حدود الشريعة.

وقد أشار لذلك كتاب «الأحكام السلطانية» بقوله:

(إذا قام الإمام «يقصد حكومة الإمام» بما ذكرناه من حقوق الأمة، فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم، ووجب له عليهم حقان، الطاعة والنصرة ما لم يتغير حاله)[١].

١١٠- ولكن ولاية حكومة الخليفة ليست حقاً شخصياً له، بل هي ولاية لصالح المسلمين، فالأصل أن كل مسلم حر[٢]، ويشير الكونت «أوستروروج» إلى

---

(١) «الأحكام» ص١٣-١٤.

(٢) أعلن الخليفة الثاني (عمر بن الخطاب) عن مبدأ حرية الأفراد قبل الثورة الفرنسية باثني عشر قرناً بقوله: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً».

وقد شهد بذلك بحق الكونت (أوستروروج) في مقدمته لترجمة «الأحكام السلطانية» بقوله: «من أسس النظام السياسي في الإسلام يوجد مبدأ الحرية الشخصية، فلا يجوز أن يستعبد الناس لأي سيد آخر سوى الله سبحانه وتعالى» (تراجع ص٧٨ من كتابه).

أن هذه الحرية ينتج عنها نتيجتان أساسيتان [1] : حرية الفرد إزاء أقرانه وتسمى (الحرية الشخصية)، وحريته في استعمال الأشياء والتصرف فيها التي يعبر عنها بحق «الملكية».

إن تنظيم الحرية الشخصية تكفله ولاية حكومة الخليفة، هذه الولاية يجب أن تضمن لكل فرد أن يتمتع بحريته دون مساس بحرية الآخرين، أما عن تنظيم حرية استعمال الأشياء، فهي مكفولة بحق الملكية.

إن احترام الحرية الشخصية، وحق الملكية هما المبدآن الأساسيان للقانون العام الإسلامي، ولكي يمارس الحاكم ولايته يجب أن لا يتعرض لهما.

في خطبة الوداع أكد الرسول ﷺ بوضوح هذين المبدأين بقوله: «إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام، كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا»[2] .

وفي الخطبة نفسها أعلن الأخوة والمساواة التامة [3] بين كل المسلمين فقال: «إنما المسلمون إخوة، لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى، كلكم لآدم وآدم من تراب». بهذه العبارة الصريحة أعلن مبادئ الحرية والإخوة والمساواة في الإسلام.

١١١- إن ولاية الخليفة على المسلمين لا تحتوي على أي سلطة روحية بالرغم من أن الخليفة يمارس اختصاصات دينية مختلفة، وإن كانت ولايته لا تنحصر فقط في مجال القانون العام، بل هي تمتد لبعض الأمور المتعلقة بالقانون الخاص مثل الزواج والوصاية.

٢- المواطنون غير المسلمين في دار الإسلام

١١٢-كقاعدة عامة هؤلاء يسري عليهم القانون الإسلامي فيما يتعلق بشؤونهم الدنيوية، فيما عدا ذلك فهم أحرار في عقائدهم وشؤون دينهم.

---

(١) تراجع مقدمة ترجمة «الأحكام السلطانية» ص٦٢ إلى ص٨١.

(٢) يشير الرسول ﷺ بذلك إلى حرمة مكة في أيام الحج.

(٣) بل إن الرسول ﷺ أشار بسبابتي يديه معاً ليؤكد التماثل والمساواة بين المسلمين. . . .

١١٣ - يفرق الفقهاء بين طائفتين: الذميين (وهم المواطنون[*] غير المسلمين) والمستأمنين وهم أجانب يقيمون في دار الإسلام.

١١٤ - يلتزم الذميون بدفع ضريبة تسمى (الجزية)[١] وهي تقوم محل ضريبة الزكاة[٢] التي يلتزمون بها لو كانوا مسلمين. ويدفع هذه الضريبة يصبح لهم الحق في الأمان والحماية. الأمان يعني أن لهم الحق في ممارسة شؤون دينهم بحرية[٣]، وهم يتمتعون بكل الحقوق العامة مثل المسلمين[٤]. بالنسبة للأحوال الشخصية لهم الاختيار بين القضاء الإسلامي أو محاكمهم الطائفية[٥]. الحكومة الإسلامية تحميهم والحماية تعطي لهم الحق في أن تحميهم في أشخاصهم وأسرهم وأملاكهم من كل عدوان من الداخل، وكل هجوم من الخارج. ومن جانبهم عليهم أن يحترموا أحكام النظام العام الإسلامي، وأن يمتنعوا عن أي تدخل في الممارسة الحرة للديانة الإسلامية، وعليهم أن لا يعاونوا الأعداء ضد جيوش الإسلام[٦]، إن الإخلال بأحد هذه الواجبات يترتب عليه سقوط حقوقهم. وإنما يجب السماح لغير المسلمين بمغادرة دار الإسلام قبل أن يعاملوا كأعداء، ولكنهم يصبحون أعداء فعلاً إذا أقدموا على حمل السلاح ضد المسلمين[٧].

(*) حاشية: أكد «السنهوري» في مذكراته الشخصية مراراً أن المواطنين الذميين هم جزء من الأمة الإسلامية، لأن الأمة الإسلامية وحدة سياسية تضم جميع من يعترفون بولاية الدولة الإسلامية وينتمون إليها مهما تكن عقيدتهم، فهي ليست قائمة على معيار العقيدة -كما يظن البعض- وإنما تقوم على أساس الولاء للدولة الإسلامية وشريعتها التي تضمن لغير المسلمين من المواطنين حريتهم العقيدية والدينية والاجتماعية، وتفسح لهم المجال للمساهمة في إقامة مدينة تتسع لمعتقي الأديان السماوية جميعاً...

هوامش (١، ٢، ٣، ٤) تراجع أحكام الجزية في كتاب «الأحكام السلطانية» ص١٢٧-١٣٠ وأحكام الزكاة فيما يلي...

هوامش (٥، ٦) تراجع «الأحكام السلطانية» ص١٢٩ و١٣٠.

(٧) هناك خلاف فيما يترتب على امتناعهم عن دفع الجزية:

فيرى أبو حنيفة أن هذا الامتناع لا يترتب عليه سقوط حقوقهم، وأن تعتبر الجزية من الديون طالما أنهم لم يغادروا دار الإسلام.

وهناك التزامات أخرى يجوز فرضها على الذميين وهي اختيارية للحكومة الإسلامية، ولا يجوز فرضها إلا بقرار صريح، ولا يترتب على الامتناع عنها سقوط حقوقهم، بل كل ما للحكومة هو استعمال حقها في التنفيذ الجبري (الأحكام السلطانية ص١٢٩-١٣٠)[*].

(*) تعليق: رأي أبي حنيفة يدل على أن عقد الذمة ليس من العقود المدنية التي يمكن لأحد الطرفين أن ينكر على الطرف الآخر حقوقه (الناشئة عن العقد) بحجة أنه لم يقم من جانبه بتنفيذ التزاماته، ومعنى ذلك أن الذمي مواطن لا يجوز حرمانه من حقوقه في وطنه.

وبذلك يتساوى مع المسلم في حقوق المواطن وكرامته، أما التزاماته فهي كالتزامات المسلم يرجع في تنفيذها إلى قواعد القانون التي تكفل ذلك، وليس من بينها حرمانه من وطنه، وهذا الرأي هو أساس الدساتير المعاصرة في الدول الوطنية
=

٣ ـ الأجانب المستأمنون

١١٥ - المستأمنون هم أجانب من دار الحرب يحصلون على عقد أمان يعطيهم الحق في الحماية لأنفسهم وأملاكهم، ويمكنهم البقاء في أرض الإسلام دون دفع ضريبة الجزية لمدة أربعة أشهر. أما إذا بقوا لمدة عام أو أكثر فيلتزمون بدفع هذه الضريبة [١]، إنهم يختلفون عن الذميين في أنهم ليس لهم الحق في الحماية ضد الهجمات الخارجية إلا إذا دفعوا الجزية[٢][*].

=

الحالية. وإن كانت بعض الدساتير تجيز إسقاط الجنسية عن المسلم وغير المسلم -وهو ما لا تقره الشريعة مطلقاً باعتبار (المواطنة) - أي انتماء الفرد سواء كان مسلماً أو ذمياً إلى دار الإسلام- حقاً إنسانياً لا يجوز إهداره لسبب من الأسباب.

(١) هناك خلاف فيما إذا كانوا يلتزمون بدفع الضريبة عن الفترة بين أربعة شهور والسنة.

(٢) يراجع في هذا الموضوع «الأحكام السلطانية» ص١٣٠.

(*) تعد توسع السنهوري في نقد القول بأن الجنسية في الدولة أساسها الديانة، ودعا إلى تطوير فكرة الجنسية لتمشى مع الأوضاع العصرية، ونحن نؤيد هذه الدعوة ونرى أن أحكام الفقه توجبها، لأننا نلاحظ أن أحكام أهل الذمة والمستأمنين كلها مبنية على أساس تعاقدي فعلاقتهم بحكومة الخلافة أساسها «عقد الذمة» أو «عقد الأمان»، وهذا يتمشى مع المبدأ الأساسي في الفقه الإسلامي، وهو أن نظام الحكم كله قائم على أساس تعاقدي فالخليفة الذي يمثل الحكومة يتولى السلطة بناء على «عقد البيعة» الذي يخضع بصفة أساسية لأحكام العقود.

وعلى ذلك فإننا نرى أن هذا الأساس التعاقدي في علاقة الدولة بالأفراد ـ سواء كانوا مسلمين أو ذميين أو مستأمنين - يفتح الباب واسعاً أمام متطلبات التطور الذي يتناسب مع فكرة المساواة بين المواطنين في الدولة رغم اختلاف ديانتهم، وسنشير في خاتمة هذا الكتاب إلى أن مجال هذا التطور يجب أن يكون في نطاق الأحكام الدنيوية للفقه الإسلامي دون الأحكام الدينية المتعلقة بالعبادات والعقيدة.

الباب الثاني

ممارسة ولاية الحكم

تعريف الولاية:

١١٦ - لنبدأ بتعريف الولاية: إنها كما يقول الفقهاء سلطة على الغير بمقتضاها يلزم الغير بالقرارات الصادرة من صاحب الولاية دون الحاجة لموافقته[١]. رغم هذه الألفاظ القاطعة في تعريف الولاية، فإنه لا يجوز القول بأن الولاية تعني سلطة مطلقة، سواء أكانت ولاية خاصة (مثل الولاية على القاصر) أم عامة (مثل ولاية الحكم)، فكلها مقررة لصالح الغير أو الأشخاص الذين يخضعون لسلطة الولي.

ولهذا المبدأ نتيجة جوهرية هي أن تصرفات الولي لا تكون صحيحة إلا إذا كانت لصالح من ولي عليه، وفي غير هذه الحالة تكون تصرفاته باطلة، وعلاوة على ذلك فإنه يترتب على ذلك زوال ولايته[٢].

١١٧ - وعلى ذلك فإن التعريف الذي أورده الفقهاء يحتاج - في نظرنا - إلى إضافة ما يفيد أن الولاية سلطة مقررة لصالح المولى عليهم.

تطبيقاً لهذين المبدأين ندرس الولاية العامة للحكومة في فصلين:

الأول: مضمون هذه السلطة، وفي الفصل الثاني: حدود هذه السلطة.

---

(١) يشير هذا التعريف إلى الولاية على الغير أو ما يسمى بالولاية المتعدية، ولكن يوجد نوع آخر هو الولاية الذاتية، وهو سلطة الشخص الحر على نفسه واستقلاله بشؤونه، وهو ما يعبر عنه بالحرية الشخصية بالنسبة للفرد - والاستقلال أو السيادة بالنسبة للأمة - وقد عبر الإمام محمد مهدي شمس الدين رئيس المجلس الشيعي في لبنان عن السيادة بأنها «ولاية الأمة على نفسها».

(٢) الهداية (وهو من المراجع الحنفية المعتمدة) (٣١٦) واستروروج - مقدمة لترجمة «الأحكام السلطانية» بالفرنسية ص٧١، ٨١.

الفصل الأول

صلاحيات ولاية الحكومة (الخليفة)

تمهيد:

١١٨- يعدد الماوردي عشر صلاحيات [١] يمكن تقسيمها إلى قسمين : صلاحيات دينية وصلاحيات سياسية[٢] .

١- صلاحيات خاصة بالشؤون الدينية (العقيدة والعبادات)

---

(١) تراجع «الأحكام السلطانية» ص١٢، ١٣ .

ويراجع «جولدزيهر» العقيدة والشريعة ص ١٧١-١٧٢ .

و«العقائد النسفية» ص١٤٢-١٤٣ .

يقابل هامش (٣)ص ١٣٨ في النص الفرنسي، وقد اكتفينا بالإحالة «للأحكام السلطانية» .

(٢) إن أساس هذا التقسيم يمكن أن يكون التمييز بين ما يعتبره الفقهاء من حقوق الله التي يكون ما يتعلق بها صلاحيات دينية، وما يعتبر من حقوق الأفراد، ويكون ما يتعلق بها صلاحيات سياسية مع ملاحظة أن الصنف الأول يدخل ضمنه الحقوق المشتركة بين الله وبين العباد إذا كانت حقوق الله فيها غالبة، باستثناء ما يعتبر منها داخلاً في نطاق القانون الجنائي، والقانون العام مثل الخراج، وبعض الحدود التي يكون حق الله غالباً فيها، ولكنها مع ذلك لا تعتبر صلاحيات دينية بل مدنية أو سياسية(*) .

يقابل هامش (٤) ص ١٤٠ حيث يحيل إلى ما ورد في متن «التلويح» ص١٥١-١٥٥ وإلى «الأحكام السلطانية» ص١٢، ١٣، فنكتفي بالإشارة إليها دون حاجة لنقل النص.

(*)تعليق :

إن فقهاءنا أشاروا إلى أن المقصود بحقوق الله هي: «الأمور التي يتعلق نفعها بمصلحة عامة للأمة» (يراجع الكاساني في «بدائع الصنائع» ٧/ ٣٣، ٥٦).

وإذا رجعنا إلى الأمثلة التي ذكرها المؤلف في البند ١٣٩ للاختصاصات السياسية كإقامة العدل بين الناس والدفاع عن الحدود - نجد أنها تدخل ضمن ما يتعلق نفعه بمصالح الأمة، وبالتالي هي من حقوق الله مع أنها في نظره من الاختصاصات السياسية.

ونعتقد أن مراجعة الأمثلة التي ذكرها المؤلف للاختصاصات المتعلقة بالشؤون الدينية في نظره هي ما يتعلق بالعبادات وبالعقيدة كالصلاة والصوم والحج والزكاة، فضلاً عن الجهاد الذي يعتبر دفاعاً عن حرية العقيدة، ومثله كل ما يتعلق بالدعوة للإسلام باعتباره وسيلة سلمية لنشر عقيدة التوحيد، ويعتبر جهاداً بدون قتال.

١١٩ - قبل البحث في هذه الصلاحيات هناك ملاحظة أولية: فيما يتعلق بالشؤون الدينية يجب الاحتراس من الخلط بين الفكرة الكاثوليكية المسيحية الخاصة بالسلطات الروحية للبابوات، وبين الاختصاصات المتعلقة بالشؤون الدينية للخليفة في الإسلام(*).

(*) حاشية:

يظهر من المذكرات الشخصية للمؤلف أنه في فترة من الفترات لم يكن لديه مانع من فصل الخلافة (كمؤسسة إسلامية عليا وعالمية جامعة) عن الحكومة التركية، حيث ورد في المذكرة رقم ١٠٥ التي كتبها بمدينة ليون في ٢٩/ ٩/ ١٩٢٣ ما يلي:

«قد يكون فصل الخلافة عن السلطة في تركيا فيه فائدة أنه يسهل على الأمم الإسلامية في الشرق الأدنى أن تظهر تعلقها بالخلافة دون أن يكون في ذلك معنى تبعية سياسية لحكومة تركيا. وقد تكون الخلافة. وهي هيئة قائمة بذاتها مستقلة عن الحكومة التركية - تصلح بهذا الشكل أن تكون نواة للاتحاد بين هذه الأمم».

والظاهر أنه توسع في تطبيق هذا المبدأ عندما دعا في الخاتمة إلى إنشاء منظمة دولية إسلامية تقوم بمهمة الخلافة مع بقاء الدول الوطنية محتفظة باستقلالها على أن تشترك في هذه المنظمة وليس في هذا كله ما يعني قبول مبدأ فصل الدين عن الدولة، لأنه أكد مراراً على أن هذا المبدأ الأوربي صالح للدولة المسيحية، ولكنه غير صالح للدول الإسلامية، وقد أورد تعليلاً صريحاً لذلك في المذكرة رقم ١٥٦ التي كتبها في باريس بتاريخ ٢٨/ ١/ ١٩٢٤:

«يمتاز الإسلام على المسيحية على ما أعتقد في أن المسلمين استطاعو أن يبنوا مدنية زاهرة مع محافظتهم على تقاليد الإسلام. أما المسيحيون فلم يستطيعوا أن يتمدنوا إلا عندما تركوا الدين المسيحي بالفعل».

وقد أكد هذه التفرقة بالتفصيل في المذكرة رقم ٢٠٤ التي كتبها في مدينة ليون في ٤ نوفمبر ١٩٢٤ حيث قال:

«الإسلام والمسيحية دينان تمكن مقارنتهما كل بالآخر، فإن الروح التي تسود كلاً منهما تختلف عن الأخرى. ويمكن القول على وجه مجمل أن المسيحية أتت لتخاطب الفرد وتنادي قلبه: تلك العواطف العظيمة والرقيقة في وقت معاً التي يمكن أن يشتمل عليها القلب البشري، أما الإسلام فأتى على الأخص ليخاطب المجموع البشري وينادي العقل قبل القلب. فبينما تنظر المسيحية إلى الفرد باعتباره فرداً غير مندمج في جمعية ما - وإن كان لا بد من اندماجه فذلك الاندماج يكون في الذات الإلهية- ينظر الإسلام إلى الفرد باعتباره فرداً من مجموع سياسي منظم ولذلك كان الإسلام ديناً سياسياً واجتماعياً. وبينما تلجأ المسيحية إلى قلب الإنسان، فتستثير فيه أكرم العواطف وأطيبها، يلجأ الإسلام إلى عقل الإنسان، فيدعوه للتفكير والتبصر فيما يحوطه من الكائنات، ولذلك كانت المسيحية دين القلب وكان الإسلام دين العقل. وأول شرط لنهضة المسيحية من جديد أن ينقى القلب ويطهر. وأول شرط لنهضة الإسلام من جديد أن يعاد بناؤه على العقل في الزمن الذي نحن فيه. ولا أعني من هذا أن الإسلام لا شأن له بالقلب، فإنه عني بهذا أتم العناية فقال النبي ﷺ: «المرء بأصغريه قلبه ولسانه» ولكني أريد أن أقول إن المسيحية لما كانت ديناً للفرد أمام الضمير، كان محور ما ترتكز عليه هو القلب البشري مستودع العواطف ومسكن الضمير. ولما كان الإسلام دين المجموع الاجتماعي السياسي كان محور ما يرتكز عليه هو العقل، لأن النظام والعلم -وهما أساسيان في كل بناء اجتماعي- لا يرتكزان إلا على هذا. والمسيحية بطبيعة أنها دين الفرد والقلب تبعث على التضحية وإنكار الذات. والإسلام بطبيعة أنه دين المجموع والعقل يبعث على العمل، والنبي عليه الصلاة والسلام يقول: «من رأى منكم منكراً، فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان» فهو عليه السلام لا يطلب من المسلم أن يقتصر على الإيمان بقلبه وعد ذلك أضعف الإيمان، بل يطلب منه أن يؤمن أيضاً بلسانه، وأن يؤمن على الأخص بيده والإيمان باليد هو ذلك الإيمان الذي لا يقتصر على الغليان في القلب، بل ينفجر وينتشر إلى أبعد مدى، وهذا يعلل ذلك =

صحيح أن الخليفة يمارس صلاحيات دينية، ولكن ليس له سلطة دينية تماثل السلطات التي يمارسها البابا المسيحي. فهو لا يملك حق الغفران ولا سلطة الإبعاد من الدين. إنه لا يتلقى الاعترافات، ولا يعطي البركات كما يفعل البابا ـ ولا يتمتع بصفة القداسة التي يتمتع بها بابا الكنيسة، وليس معصوماً كما يوصف بذلك البابا وكنيسته ـ وفضلاً عن ذلك فإنه لا حق له في الإفتاء في أمور الدين[1]، بل إن ذلك من اختصاص المجتهدين وحدهم، لأنهم هم الذين يدرسون العقائد ويشرحونها، ولا يجوز للخليفة أن يكون له دور في هذه المسائل، إلا إذا كان مجتهداً وبهذه الصفة لا بصفته خليفة أو حاكماً. وأهمية ذلك أنه لا يكون له أفضلية أو أولوية على غيره من المجتهدين وعلى العموم فإنه هو والمجتهدين الآخرين ليس لهم سلطة روحية تمكنهم من فرض آرائهم على الناس[2]. بل إن مهمتهم علمية ودراسية محضة[3].

=

الدوي الهائل الذي أحدثه انفجار المسلمين في بقاع الأرض».

كما أنه في مذكرة أخرى عارض الذين يدعون الشعوب الإسلامية إلى تقليد المدنية الغربية تقليداً أعمى، وذلك في المذكرة رقم ٧٣ التي كتبها في ليون بتاريخ ١٧ أبريل سنة ١٩٢٣ - حيث ورد فيها:

«أرى أن الأمم الشرقية أمامها أمران لا محيص عنهما: إما أن تجري مع المدنية الغربية وهذا الطريق ليس مأموناً. وإما أن تختط لنفسها مدنية تصل فيها الماضي بالحاضر مع التحوير الذي يقتضيه الزمن، فتحفظ لنفسها شخصيتها وتستطيع أن تجاري الغرب بدلاً من أن تجري وراءه».

وأكد هذا المبدأ في المذكرة رقم (٩٠) التي كتبها في ليون في ٢٧ أغسطس سنة ١٩٢٣ حيث قال في الفقرة الأولى منها ما يلي:

«الإنجليزي» قوي الأخلاق ولعل الرياضة من أسباب تقوية أخلاقه. أرى أن الغرب لا يحسن تقليده إلا في الأشياء المادية، فهو متفوق تفوقاً لا ينازع فيه. أما الأشياء المعنوية فيحسن بالشرق أن يواصل تاريخه المجيد دون أن يقلد الغرب في الجوهر، وإن أخذ منه الشكل، وقد سرني أن قرأت اليوم في صحيفة مصرية رأي سياسي أفغاني يتفق مع رأيي هذا».

وفي المذكرة رقم (٩٢) أكد هذا الرأي بالنسبة لبلاده مصر بالذات حيث عارض من يدعونها إلى أن تتطفل على المدنية الغربية وتتخلى عن مدنيتها الشرقية الأصلية بقوله:

«هناك رأي يقول: إن على مصر أن تنظر إلى المدنيات الغربية، فتختار من كل أحسنه وأرى أن أكبر ضعف في هذا الرأي أنه ينسى أن مصر لها مدنية أصلية. وحاجتها الآن هي جعل هذه المدنية ملائمة للعصر الحاضر وليست مصر الدولة الطفيلية الحديثة التي ترقع لها ثوباً من فضلات الأقمشة التي يلقيها الخياطون».

نرجو مراجعة هذه المذكرات في كتابنا بعنوان «عبد الرزاق السنهوري من خلال أوراقه الشخصية» المشار إليه مراراً.

(١) ولذلك فإن الخليفة المأمون عندما تجاوز سلطته، وأراد فرض آراء المعتزلة على الناس قاومه الإمام أحمد بن حنبل الذي كان يمثل رأي أهل السنة في ذلك الحين ورفض الاعتراف له بهذا الحق.

(٢) يمتاز الإسلام بأن السلطة الروحية التي كان يملكها النبي ﷺ لم تكن تصل إلى ما يعترف به المسيحيون الكاثوليك للبابا، فلم يدع لنفسه الحق في منح الغفران. وفي الحديث الشريف قال لابنته فاطمة أن عليها أن تعتمد على عملها، لأنه لا يملك لها من الله شيئاً. وإذا كان المسلمون يعترفون له بحق الشفاعة يوم القيامة، فإنه حق محدود متوقف على إذن الله سبحانه وتعالى.

(٣) لا يوجد في الإسلام رجال دين يكونون طبقة دينية محددة كما في المسيحية. يوجد فقط علماء يتميزون عن عامة الناس =

١٢٠- في المجال الديني -كما هو الحال في المجال السياسي- يكون للخليفة سلطة تنفيذية فقط بمعنى أنه يسهر على ما يلزم لكي يقوم المسلمون ببعض الواجبات الدينية التي يغلب عليها الطابع الاجتماعي مثل الزكاة والحج أما الواجبات التي تتصل بالضمير مثل الإيمان والصلاة (١) فليس على الخليفة أن يتدخل. ذلك أن المسلم في صلة مباشرة وفورية مع الله دون وسيط في كل ما يتعلق بنجاة روحه. والاعتقاد بوجود وسيط في هذه الشؤون يعتبر إلحاداً.

١٢١- إن مبدأ الفصل بين السلطة الروحية والسلطة الدنيوية مقرر في الإسلام منذ البداية (٢). ليس هناك داع لانتظار إصلاح ديني لتقرير هذا المبدأ كما حدث في المسيحية. إذا وجد إصلاح فهو ليس لإحداث الفصل، ولكن لمقاومة الظن الخاطئ بالخلط بينهما، وهو خطأ خطير يروجه بعض الطغاة ويستغلونه لكي يصبغوا سلطتهم الاستبدادية بصبغة دينية(٣).

١٢٢- بما أن الاختصاصات الدينية للخليفة ليس لها صفة السلطة الروحية، فعلينا الآن أن نبين ما هي هذه الاختصاصات، ويعدد الماوردي كغيره من الفقهاء اختصاصات

= بمعرفتهم علوم الشريعة والعقيدة، وليس لهم أي امتياز كطبقة متميزة، لأن كل مسلم يمكن أن يصبح عالماً بمجرد تحصيل العلوم ودراستها المتاحة لجميع الناس.

(١) للخليفة أن يتولى الإمامة في صلاة الجماعة، وسبب ذلك أن لها طابعاً اجتماعياً يبرر تدخل الخليفة.

(٢) الأصح القول بأنه لا يوجد ما يسمى سلطة روحية في الإسلام منذ وفاة الرسول ﷺ فهو وحده الذي كانت له سلطة روحية.

(٣) هذه الملاحظة تصلح للرد على المتطرفين سواء منهم الذين يدعون إلى الجمع بين ما يسمونه سلطات روحية وسلطات سياسية، وكذلك معارضيهم الذين يدعون إلى الفصل بينهما. وهؤلاء الأخيرون يريدون أن يقتدوا بما فعلته أوروبا من الفصل بين سلطة الكنيسة وسلطة الدولة. ويرد عليهم بأن الخليفة في الإسلام ليس له أي سلطات روحية مما تتمتع به الكنيسة المسيحية. أما الذين يدعون إلى إعطاء الخليفة نوعاً من رئاسة السلطة الدينية في الإسلام فيرد عليهم كذلك بأن هذا لم يحدث قط في تاريخ الإسلام في الماضي، ولا يمكن أن يقع في الحاضر، وقد أقر المستشرق «أرنولد» في كتابه عن الخلافة ص١٤، ١٧ بعدم وجود سلطة روحية للخليفة في الإسلام، وكذلك المستشرق الإيطالي «جويدي» الذي ينتقد ما يقع فيه الأوربيون من خطأ في تصوير الخلافة، ويقول: «لا داعي لأن نذكر قراءنا بأن الخليفة في الإسلام لا يمثل سلطة روحية، وإنما هو أعلى سلطة مدنية لجميع المسلمين» يراجع تحليله لمقال نشره المستشرق «أرثر مور» في مجلة (التايمز الإنجليزية)، وقد نشره في مجلة إيطالية هي (أورينت مودرنو)٢/ ١٩٢٢ ص ١٥١ هامش٢، وكذلك في ص ٥٨٧ من نفس العدد في نفس المجلة.

الخليفة دون التمييز بين الدينية منها والسياسية[1] .

وسوف نعتمد التعداد الذي أورده الماوردي كقاعدة، ولكن سنميز بكل عناية بين

---

(١) ويفرق ابن خلدون بين الاختصاصات المتعلقة بالشؤون الدينية للخليفة والاختصاصات التي يسميها «سلطانية» ، وهذه التفرقة لا تماثل دائماً التفرقة التي اقترحناها . . . فمثلاً نحن نعتبر ولاية القضاء من الاختصاصات المدنية في حين أنه يعتبرها من الاختصاصات المتعلقة بالشؤون الدينية (المقدمة ص٢٤٣) . وأساس التفرقة عندنا ما يعرفه الفقهاء من التمييز بين حقوق الله وحقوق العباد ، والقضاء في عمومه عمله الفصل في المنازعات بين الأفراد المتعلقة بحقوقهم على أن التفرقة التي نأخذ بها بين الاختصاصات المتعلقة بالشؤون الدينية والسياسية ليس معناها أن هذا النوع الأخير (الشؤون السياسية) خارج عن نطاق الإسلام أو الشريعة الإسلامية ، لأننا نقر بأن نطاق الشريعة يشمل الشؤون الدينية والشؤون السياسية معاً ، ولا يخرج شيء من هذه الشؤون عن نطاقها ، وعليه فإن الخليفة يلتزم في ممارسة جميع اختصاصاته الداخلة في هذين النوعين باحترام أحكام الشريعة الإسلامية ، ومن هذا المنطلق نستخلص اثنين من العناصر المكونة لنظام الخلافة وهما :

١ - الجمع بين الاختصاصات المتعلقة بالشؤون الدينية والشؤون السياسية .

٢ - الالتزام بتطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية .

أما العنصر الثالث ، فقد تكلمنا عنه من قبل وهو وحدة العالم الإسلامي (*) .

(*) حاشية :

في إحدى الفترات أشار السنهوري في مذكراته إلى إمكانية الفصل بين الإمامة والخلافة ، ولكنه لم يذكر لنا من صلاحيات الإمام سوى إمامة الصلاة . وفي نظره أن الأصل هو الجمع بين صلاحيات الإمام والخليفة في شخص واحد ، ولكنه لم يستبعد فكرة وجود شخصين أحدهما يتولى الإمامة بما يتوفر لديه من صفات التقوى والعلم . أما صفات الخليفة فهي تدور حول الكفاءة السياسية والعسكرية ، ونرى ذلك في مذكرته . رقم ١٤٢ التي كتبها في باريس بتاريخ ٣٠/ ١١/ ١٩٢٣م ونصها :

لما شعر النبي عليه السلام بدنو أجله لم يرد أن يبت فيمن يكون قائداً للمسلمين في أمورهم الدنيوية ، واختار أبا بكر للصلاة ، فهل نستطيع أن نفهم من هذا أن النبي عليه السلام أراد أن يفرق بين الدين والدنيا ، فعين الإمام وترك للمسلمين أن ينتخبوا سائسهم أم أن خلافة أبي بكر جاءت من سبيل القياس ، ويكون من يولى أمر الدين يولى حتماً أمر الدنيا ، أم أن تعيين أبي بكر إماماً جاء من قبل النبي ، وتعيينه خليفة جاء من الإجماع ، وعلى ذلك يكون جمع الدين والدنيا من مصدرين مختلفين ، ويجوز بذلك تفريق الأمرين على رجلين؟ هذه مسألة تستحق البحث والنظر! وأميل من الآن مبدئياً إلى أن في الإسلام إمامة وخلافة ، فالإمامة : هي الرئاسة الدينية ، والخلافة هي الرئاسة السياسية ، وقد يجمع الاثنان في رجل ، كما اتفق جميع المسلمين في كثير من العصور ، وقد يتفرقان على رجلين يكون الأول إمام المسلمين ، ويكون الثاني خليفة للمسلمين ، ومقامه لا أستطيع الآن تحديده ولكنه في نظري يضمن على الأقل شيئاً من الوحدة السياسية بين الأمم الإسلامية . والإمام لا بد من وجوده للإسلام ، لأن النبي عليه السلام لم يفته أن يعين من يخلفه في أمور الدين . أما الخليفة فجاء بإجماع المسلمين ، وأعطيت له سلطة سياسية تامة على جميع المسلمين» .

وواضح أنه لم يشر لهذا الرأي في كتاب «الخلافة» مما يدل على أنه قد عدل عنه بعد البحث والدراسة ، ولكنه اقترح إنشاء منظمة دينية وأخرى سياسية في مرحلة انتقالية مؤقتة وذلك عند الضرورة فقط .

الاختصاصات المتعلقة بالشؤون الدينية وغيرها. من الواضح أن المحافظة على العقيدة والجهاد باعتبارهما حقوقاً لله تعالى تدخل ضمن هذه الاختصاصات. ثم إن جمع الزكاة والأنفال تدخل أيضاً في هذا النطاق. كما يجب أيضاً إضافة ما يتعلق بالفرائض الأخرى للديانة الإسلامية، وهي الصلاة والصوم والحج، بذلك يكون لدينا قائمة تضم الاختصاصات الدينية الأساسية للخلافة، سوف نستعرضها بالتوالي:

١٢٣- أ - حماية العقيدة: وهذا أول واجب ديني للخليفة، ولكن يجب أن لا نخطئ في مدى هذا الاختصاص. فليس معناه أن يكون للخليفة رقابة وسيطرة على ضمائر المسلمين، بل يجب عليه فقط، كما يقول الماوردي أن يحافظ على العقائد وفقاً للمبادئ الأساسية التي أقرها إجماع الأمة وليس الخليفة هو الذي يحدد هذه العقائد، وإنما يلتزم فقط بتعليمها كما حددها إجماع الأمة الإسلامية بواسطة مجتهديها، فلا يستطيع الخليفة أن يتخذ إجراءات محاكم تفتيش ضد من يعتبرهم من الملحدين، فلا يوجد في الإسلام محاكم تفتيش كما وجدت في المسيحية، لأن كل فرد حر في أن يعتنق العقيدة الصحيحة كما يفهمها من مصادر الشريعة مباشرة في حدود الدين، ودون إخلال بالنظام العام. هناك حالتان فقط وهما الردة والإخلال بالنظام العام، ويمكن لحكومة الخليفة التدخل لعقاب المذنب وحماية العقيدة بالعقوبة التي يستحقها، كما يقول الماوردي.

إن الخليفة إذن هو رئيس المؤمنين بالديانة الإسلامية(*)، ولكن بمعنى محدود جداً. إنه يسهر على تعليم القيم التي حددها إجماع الأمة، ويدافع عن هذه القيم بوسائل علمية، ولكن دون أن يفرضها على المسلمين، ودون أن يأخذ نصيباً شخصياً في تحديدها إلا بصفته مجتهداً، إذا توفرت لديه الشروط اللازمة لتكون له هذه الصفة.

١٢٤- ب - الجهاد: يجب التمييز بين الحرب الهجومية التي تعلن ضد غير المسلمين الذين يرفضون الاعتراف للمسلمين بحرية الدعوة إلى الإسلام بعد دعوتهم لذلك. والحرب الدفاعية التي تهدف إلى صد هجوم الأعداء، إن الحربين شرعيتان، ولكن الحرب الأولى واجب عام (فرض كفاية)، أما الثانية فهي (فرض عين)[1].

(*) ولذلك فإن الخليفة الراشد الثاني عمر بن الخطاب اتخذ لقب أمير المؤمنين، وتبعه في ذلك جميع الخلفاء.

(١) يراجع صدر الشريعة في «مختصر الوقاية» (طبعة القاهرة عام ١٣١٣هـ ص١٧٢).

والقول بأن الحرب للدفاع عن دار الإسلام واجب عيني على كل شخص قادر على القتال يمكن أن يستخلص منه أن =

١٢٥- لا شك أن الحرب الدفاعية يمكن بسهولة تبريرها طبقاً للقانون الدولي الحديث الذي يجعلها واجباً أساسياً للدولة يرتكز على حقها في البقاء والدفاع الشرعي.

١٢٦-أما عن الحرب الهجومية من أجل حرية نشر الديانة، فقد يظن البعض أنها تتعارض مع مبدأ الحرية الدينية، وهو مبدأ ثابت من مبادئ الإسلام والقانون الحديث. والفقهاء المسلمون يعارضون فكرة الحرب الهجومية ويرون أنها اختيارية بشرط أن تكون من أجل حرية الدعوة ويؤكدون أن الجهاد ليس مشروعاً لذاته، ولكن الذي يبرره أن يكون في سبيل الله[١] أي في سبيل الدفاع عن حرية الدعوة.

١٢٧- حقاً إن الجهاد له أصل تاريخي. فقد بدأت الديانة الإسلامية مثل أي ديانة أخرى بالاعتماد على الدعوة فقط. في أول الأمر اقتصرت على مخاطبة الضمائر وإلى الإقناع. وكثير من الآيات القرآنية تؤيد بألفاظ قاطعة الوضوح بأن لا إكراه ولا عنف في الدين. إن الجهاد لم يوجد في سيرة الرسول ﷺ في أكبر فترة من عمر الرسالة وهي الفترة المكية.

بعد ذلك عندما سدت أمامه طريق الدعوة السلمية في مكة اضطر إلى الهجرة منها، ونزلت أول آية تتعلق بالجهاد ضد من حرموه من حرية الدعوة في مكة ولذلك بدأ الإسلام تطوراً عميقاً وتحول تدريجياً رويداً رويداً إلى نظام ديني وسياسي، فأصبح دولة لديها جيش.

ولذا كان من الطبيعي أن تستخدم الدولة الإسلامية جيشها للدفاع عن نفسها ولنصرة دعاة القضية العادلة إذا اضطهدوا[٢]. ورأى الرسول -بصفته رئيس هذه الدولة- أن استقرارها يستلزم توحيد الجزيرة في دولة تحترم حرية الدعوة والعقيدة وأن يكون الإسلام

= مبدأ الخدمة العسكرية الإجبارية هو فرض عين طبقاً للشريعة الإسلامية، لأنه يمكن المسلم من الاستعداد لأداء هذا الفرض العيني عندما يقع اعتداء على أرض الإسلام.

(١) «شرح التلويح» ١/ ١٩١-١٩٢.

(٢) إن القول بأن الجهاد في فجر الإسلام كان ضرورة تاريخية، وأن الفتوح التي تمت كانت نتيجة طبيعية لظهور الدولة الإسلامية الفتية، يؤيده الشيخ محمد عبده في رسالة التوحيد (طبعة القاهرة عام ١٣١٣هـ ص١٢١-١٢٣)، ولقد كان استعمال القوة للدفاع عن قضية عادلة في العصور القديمة معترفاً به، وقد أشار لذلك «كريستيان شرفيل» في دراسته عن «الروح العصرية في الإسلام» تراجع مجلة (الشرق والغرب) عام ١٩٢٣، ص٢٤.

الدين الوحيد في الجزيرة العربية.

إنه من المؤكد أنه كان له كذلك أهداف لنشر الدعوة في خارج الجزيرة في البلاد المجاورة مثل بلاد الفرس وسوريا. ولكن نعتقد أن فتح هذه البلاد للإسلام لم يكن مطلوباً بنفس القوة التي يسعى بها الرسول إلى انتشار الإسلام في الجزيرة العربية، أنه لم يسمح بأن يوجد بالجزيرة العربية أي ديانة أخرى إلى جانب الإسلام بينما اكتفى في البلاد الأخرى بأن خير غير المسلمين بين دفع ضريبة (الجزية) مقابل حمايتهم وضمان حريتهم الدينية، المؤكد أن الصحابة بعد موت الرسول ذهبوا بحدود الإسلام خارج حدود الجزيرة العربية. وعللوا شرعية انتصاراتهم وفتوحاتهم الجديدة بالنصوص والآيات القرآنية التي كانت موجهة ضد كفار جزيرة العرب والقرشيين بصفة خاصة الذين اضطهدوهم وحرموهم من حرية الدعوة بل وحرية الاعتقاد ولذلك استقرت وجهة النظر التقليدية للفقه الإسلامي على أن تلك الحروب كانت شرعية بدون جدال. وإذا كانت الآيات التي لجؤوا إليها لتبرير حروبهم كانت في الأصل للوضع في الجزيرة العربية، فإن تطبيقها على البلاد الأخرى قد أقره الإجماع وهو من مصادر الفقه الإسلامي.

١٢٨- مهما يكن الأمر فإنه ينتج عن المبادئ التي قررها الفقهاء بالنسبة للجهاد:

١- أن الحرب الهجومية جائزة فقط لهدف واحد هو حماية حرية الدعوة للإسلام «في سبيل الله»، أما إذا كان القصد منها الاستيلاء والتوسع فإنها تكون غير مشروعة.

٢- بل إن الجهاد لحرية الدعوة ليس واجباً بل هو جائز ولا يكون جائزاً إلا إذا كان المسلمون قادرين على إحراز النصر.

٣-وحتى في حالة توفر هذين الشرطين، فإن الجهاد هو فرض كفاية أي أن مسؤوليته تقع على الجماعة كلها، ولكن يكفي أن يقوم به البعض[١].

٤- ثم إنه في هذه الحدود يمكن للخليفة إذا رأى ذلك أن لا يعلن الحرب ضد الكفار، وأن يكتفي بعقد معاهدات صلح معهم[٢].

---

(١) فرض الكفاية فكرة تميزت بها الشريعة الإسلامية، وهي تطبيق لمبدأ التضامن بين أفراد الجماعة، فهم يستفيدون جميعاً إذا قام أحدهم أو بعضهم بالواجب، ويأثمون جميعاً إذا لم يقم به أحد.

(٢) الهداية ٥/ ٢٠٤، ٢٠٥.

١٢٩- إن الفكرة الغالبة هي فكرة وجود ضرورة فعلية لمصلحة حرية الدعوة الإسلامية. إن المسلمين الأوائل رأوا أنه لضمان حرية الدعوة حسب حالة الحضارة في عصرهم أن يقوموا بالجهاد في صورة حرب هجومية (باعتبار أن الهجوم خير وسيلة للدفاع). ولا ننسى أنه في رأي الفقهاء أنفسهم فإن الحرب غير مشروعة في ذاتها، ولكن يبررها هدف ديني -ثم إن المفروض ليس هو الجهاد عن طريق الحرب - بل هو العمل لنشر العقيدة وليست الحرب إلا وسيلة تهيئة الجو اللازم لحرية الدعوة من أجل نشر الدين. النتيجة الحتمية هي: أنه إذا وجدت وسائل أكثر فاعلية لنشر الدين فإن المسلمين يسلكونها بدلاً من الحرب، ومن الثابت أنه في عصرنا هذا نرى الإسلام ينتشر بالإقناع والدعاية والبعثات السلمية والعلاقات التجارية. ونرى مثالاً بارزاً لذلك في انتشار الإسلام في إفريقية وآسيا دون فتح أو غزو لذلك يجب ألا نتردد في تطوير مبدأ الجهاد نظراً لأنه متوقف على مصلحة حرية الدعوة، وهي في هذا العصر توجب على حكومتنا أن تلجأ إلى نشر الدعوة بوسائل سلمية تتمشى مع روح العصر[1].

١٣٠- على الخليفة إذن أن يقوم بواجبه تجاه الجهاد بأن يرسل بعثات للدعوة الدينية في البلاد غير الإسلامية، تعمل لمقاومة الأفكار الشاذة التي تنشر لسوء الحظ أحياناً بسوء نية ضد الإسلام. وفي حالة الاعتداء المسلح ضد البلاد الإسلامية يجب على الخليفة أن يلزم جميع المسلمين القادرين على القتال بالحرب الدفاعية، وفي هذه الحالة يكون القتال فرض عين. وعلى كل قادر على حمل السلاح أن يلبي النداء للدفاع عن دار الإسلام.

١٣١- جـ- الزكاة: لا نتحدث هنا عن جميع الموارد المالية لدولة الخلافة، بل نكتفي بتلك التي تعتبر فريضة دينية في جمعها وتوزيعها، وهي الزكاة، ذلك أن من الابتكارات الموفقة للدين الإسلامي إيجاد نظام إجباري للتكافل وهو ضريبة مالية تفرض على الأغنياء لصالح الفقراء. إن الزكاة ضريبة سنوية على الأموال توزع على مستحقيها الذين

---

(١) لا يجيز الإسلام إكراه أي شخص على اعتناقه، وهذا هو المبدأ الذي سار عليه الفقه دائماً، حيث كان من حق غير المسلمين أن يحتفظوا بدياناتهم طالما كانوا يدفعون الجزية، وهذا مبدأ لا خلاف فيه. ويكفي لتأييده أن نذكر أنواع الجهاد كما ذكرها ابن حزم الذي يقول: إن الدعوة السلمية تعتبر في الجهاد مرتبة أعلى من الحرب (الملل والنحل ٤/ ١٣٥، ١٣٦)، ويجب الاحتراس من الظن بأن الجهاد كان معناه استمرار حالة الحرب بين المسلمين وغيرهم، فواقع التاريخ يؤيد أن الإسلام والمسيحية عاشا حالة سلم عصوراً طويلة، مثلاً كانت هناك علاقات ودية بين اليونانيين، وحكومة عبد الملك بن مروان والوليد بن عبد الملك، وكذلك بين هارون الرشيد وشارلمان - (يراجع «موير» في كتابه الخلافة ص ٣٣٩-٣٣٦)، وفي عصر ابن خلدون لم يكن الجهاد المعروف في عهد الفتوح الإسلامية سوى ذكرى تاريخية (المقدمة ص ٢٥١).

حددتهم الشريعة وتعتبر مطهرة للمال في نظر الدين[1] .

مهمة الخليفة أن يسهر على أن يدفع كل مسلم هذه الضريبة ، يمكن للخليفة أن يحصل هذه الضريبة ويوزعها بنفسه أو بواسطة عماله ، كما أن له أن يترك لكل فرد أن يدفعها مباشرة لمن يستحقون الزكاة[2] .

١٣٢ـ د ـ الصلاة والصوم : أما عن الصلاة فإن تدخل الخليفة فيها ليس له أي طابع من السلطة الروحية ، ذلك أن كل مسلم يمكنه أن يؤدي الصلاة بمفرده . إما بالمسجد أو بمنزله ، أو في مكان آخر . (وإن كان الأولى أداء الفرائض الخمسة بالمسجد جماعة) ، ولكن بعض الصلوات يجب أن تؤدى جماعة ويجب أن يرأسها إمام [3] ، ولكن كل مسلم يمكنه أن يكون الإمام في الصلاة . في البداية كانت إمامة الخليفة للصلاة في المسجد الجامع شرفاً كبيراً له [4] ، ولكن بعد ذلك اكتفى الخلفاء بتنصيب أئمة المساجد[5] .

١٣٣ـ على ـ كل سواء قام الخليفة بإمامة الصلاة بنفسه أو تنصيب غيره للإمامة ، فليس لهذه الإجراءات طابع السلطة الروحية ، بل إنها مجرد إجراءات نظام وانتظام ، لأن صلاة الجماعة صحيحة بدون الخليفة أومن ينيبه . ولكل جماعة من المسلمين أن يختاروا من بينهم إمامهم للصلاة ، والدور الحقيقي للخليفة هو عمل اللازم لكي لا يحرم

---

(١) الزكاة تعني الطهارة قال : تعالى ﴿ خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها﴾ وتخضع لها بصفة أساسية الزروع والماشية والذهب والفضة وعروض التجارة .

نصاب الزكاة يختلف حسب نوع المال من (٥ , ٢٪ إلى ١٠٪) والمستحقون للزكاة هم الفقراء والمساكين والعاملون عليها والمؤلفة قلوبهم ، وتحرير الأرقاء ، والغارمون (المدينون) ، وفي سبيل الله وابن السبيل (يراجع باب الزكاة في «الأحكام السلطانية» ص ٩٩-١١٠) .

(٢) وهناك رأي : بأن المسلمين يجب عليهم تسليم الزكاة للخليفة الذي يقوم هو بتوزيعها على مستحقيها ، ولا شك أن إيصال الزكاة لمستحقيها هو واجب عيني على كل مسلم ، بل إنه يعتبر أحد أركان الإسلام الخمسة ، والمسلمون الذين لا يؤدون الزكاة يكون للخليفة الحق في قتالهم كما وقع ذلك في عهد الخليفة الأول (أبو بكر الصديق) الذي حارب المرتدين وما نعي الزكاة أيضاً (الأحكام السلطانيةص٩٩) وتراجع أحكام الفيء والغنائم (الأحكام السلطانية ص ١١ ، ١١٥ ، ص١٢٣ ، ١٢٦) وكذلك أحكام الوقف .

(٣) منها صلاة الجمعة الأسبوعية وصلاة العيد ، وصلاة الخسوف والاستسقاء . ويجب التفرقة بين إمامة الصلاة وإمامة الحكم (الخلافة) .

(٤) ابن خلدون ص ٢٤٣-٢٤٤ .

(٥) يراجع في حكم الإنابة في إمامة الصلاة : «الأحكام السلطانية» ص٨٦-٩٣ (ولم نر داعياً لنقل عبارات الماوردي في البند ١٣٣ لأن الأولى مراجعة المصدر ذاته) .

المسلمون من إمام منتظم ومستمر في مساجدهم، وعليه أيضا أن يحافظ على المساجد[1].

١٣٥- أما عن الصيام فلا يتدخل فيه الخليفة، لأن الصيام مسألة ضمير بين المسلم وربه. ولكن يمكن أن يتدخل الحاكم بواسطة القضاة الذين لهم حق تعزيز المسلمين الذين يجاهرون بالإفطار علناً، ولهم كذلك حق إعلان رؤية الهلال التي يبدأ بها شهر الصيام وينتهي بها طبقاً للأحكام الشرعية في هذا المجال.

١٣٦- هـ- الحج: يعين الخليفة ولاة على قوافل الحجاج ليسهروا على أمنهم خلال سفرهم إلى مكة. ليس لهؤلاء الولاة أي طابع ديني[2]، بجانب هؤلاء يعين الخليفة كذلك والياً يشرف على الحج طوال الأيام المحددة للقيام بشعائر الحج الضرورية. هذه الولاية لها طابع ديني ولكنها ليست سلطة روحية [3] (*).

١٣٧- إن استعراض الاختصاصات الدينية أكد لنا أن الخليفة ليس له سوى سلطة تنفيذية، وليس له أي نفوذ أو سلطة روحية.

- ٢ - صلاحيات خاصة بالشؤون السياسية

١٣٨- هذه الاختصاصات ينظمها كذلك الفقه الإسلامي. ولكن الجزء الدنيوي من هذا الفقه يختلف اختلافاً جوهرياً عن الجزء الديني إذ إن الجزء الديني أحكامه ثابتة غير قابلة للتعديل، لأن الدين الإسلامي اتخذ صورته النهائية بوفاة الرسول ﷺ أما الأحكام الدنيوية فإنها تتمتع بالمرونة الضرورية، لأن موضوعها مسائل اجتماعية وسياسية في تطور مستمر. إننا نرى أن أحكام الفقه الإسلامي التي تحكم هذا المجال قد تطورت سريعاً، بل إنها قد تكون استفادت في مجال الاجتهاد بثمار الحضارات القديمة، ولاسيما حضارات الفرس واليونان التي اتصلت بها حضارة الإسلام نتيجة الفتوحات خارج الجزيرة العربية. بل إن الإسلام في بدايته - كما سنرى في الجزء التاريخي من هذه الدراسة - شهد تطوراً كبيراً في أحكامه المتعلقة بالحياة السياسية للأمة الإسلامية لتواجه الظروف المتغيرة[4].

١٣٩- نحن لا نستطيع أن نقدم عرضاً كاملاً للقانون الإداري الإسلامي، بل

---

(١) جرت العادة بالدعاء للخليفة الأعلى في صلاة الجمعة، وقد بدأها ابن عباس في خلافة علي، راجع ابن خلدون ص٣٠٠.

(٢) «الأحكام السلطانية» (٩٣-٩٥).

(٣) «الأحكام السلطانية» ٩٥-٩٨.

(*) تعليق:

إن فقهاءنا اعتبروا إقامة الحدود من حقوق الله، لكنه لم يشر إليها لأنها من اختصاص القضاء الشرعي المستقل عن الخليفة.

(٤) وهذا التطور أكثر لزوماً لمواجهة الأوضاع الاقتصادية والصناعية الحديثة.

سنكتفي باستخلاص الملامح الأساسية للاختصاصات التي ذكرها الماوردي، والتي لم نتعرض لها ضمن الاختصاصات الدينية. يقول المؤلف: إن مهمة الخليفة إقامة العدل بين الناس، والأمن والدفاع عن الحدود والشؤون المالية، وتعيين الولاة والعمال، وشؤون الأفراد. وإذا أردنا أن نستعمل لغة القانون العام الحديثة قلنا: إن الخليفة هو المسؤول عن السلطة التنفيذية والقضائية في الدولة.

أولاً السلطات التنفيذية

الأمن والدفاع والإدارة والشؤون المالية

١٤٠ - إن أغلب الاختصاصات السياسية للخليفة تدخل ضمن ما يعتبر من السلطة التنفيذية في القانون الدستوري الحديث: المحافظة على الأمن الداخلي والخارجي، الشؤون الإدارية والشؤون المالية . .

١٤١ -أ- الأمن الداخلي والخارجي: يقوم الخليفة بهذه المهمة المزدوجة بواسطة الشرطة والجيش. يعرف المسلمون البوليس باسم الشرطة. في أول الأمر كان لها قدر من الاختصاصات في النواحي القضائية باعتبارها تكمل عمل القضاة في الأمور الجنائية. بعد ذلك انحصرت صلاحيات الشرطة في توجيه الاتهام وتنفيذ العقوبات، وهي تشابه تلك التي تباشرها النيابة العامة في عصرنا[١] .

١٤٢ - أما عن الجيش فكل الأفراد القادرين على القتال كانوا جنداً في بداية الإسلام، بعد ذلك تكونت جيوش من المتخصصين والخليفة هو قائد الجيش، ويمكنه أن يقود هذا الجيش بنفسه أو يعهد بقيادته لقادة يختارهم هو. والخليفة هو الذي يعلن الحرب، وهو الذي يعقد المعاهدات. ويمكنه أن يفوض هذا الأمر لغيره من الولاة في الأقاليم أو قادة الجيش، وللخليفة أيضاً قيادة أسطول الإمبراطورية[٢] .

إن الجيش والأسطول هما في خدمة الخليفة للدفاع عن الحدود وصد هجمات العدو. وعلى الخليفة مقاومة المرتدين كذلك[٣] ، وأهل البغي[٤] ، وقطاع الطريق[٥] .

١٤٣- ب - الإدارة هي المسؤولية اليومية للخليفة، وهو يعتمد في قيامه بهذه

---

(١) ابن خلدون ص٢٤٧، ٢٨٠، ٢٧٩ .

(٢) ابن خلدون ٢٨٠ .

(٣) «الأحكام السلطانية» ٤٤ : ٤٧ .

(٤) «الأحكام السلطانية» ٤٧ : ٥٠ .

(٥) «الأحكام السلطانية» ٥٠ : ٥٣ .

المسؤولية على أعوانه[1].

إن الإدارة في صورة دواوين قد وجدت من وقت مبكر في حكومة الخلافة[2].

كانت الوثائق تكتب أولاً باللغات الأجنبية (كاليونانية أو الفارسية). فيما بعد في خلافة عبد الملك أصبحت العربية هي اللغة الرسمية، انقسمت الدواوين إلى أربعة أقسام: الجيش- الشؤون الإدارية- شؤون الأفراد- الشؤون المالية[3] كما نظم البريد في كل أنحاء الإمبراطورية. كان رئيس البريد في كل إقليم يشغل مركزاً إدارياً هاماً، ولا سيما أنه كان مكلفاً بإبلاغ الخليفة سراً بكل ما يحدث في الإقليم فيما يتعلق بالحوادث والأفراد[4].

١٤٤- لن نهتم هنا بالتفاصيل الإدارية التي لا تتصل بموضوعنا إلا بصفة غير مباشرة. سوف نكتفي بالحديث عن أهم أنواع الإداريين: الوزراء وولاة الأقاليم.

الوزراء:

١٤٥- لم يوجد منصب الوزير رسمياً أثناء الخلافة الصحيحة للخلفاء الراشدين الأربعة الأوائل، رغم أن هذا المنصب كان موجوداً بصفة فعلية، فقد كان عمر بالنسبة للخليفة أبي بكر وزيراً ومستشاراً. وكان للخليفة الثاني عمر بن الخطاب مستشارون وهم كبار الصحابة وخاصة علي وعثمان، ولكنهم لم يحملوا لقب الوزير[5]. إنما ظهر لقب وزير في عهد الأمويين[6] ثم اتخذ المنصب أهمية كبرى مع العباسيين الذين استفادوا من التقاليد الفارسية المتعلقة بهذه الوظيفة. وزادت أهميتها خلال النصف الثاني لحكم هذه الأسرة حتى إن سلطة الوزير قد طغت على نفوذ الخليفة ووجد ما يسمى «وزارة

---

(١) وهم أنواع متعددة يراجع بشأنها «الأحكام السلطانية» ص١٧، ويجب على الخليفة أن يختار أعوانه دون محاباة مراعياً في ذلك أهليتهم لصالح المسلمين، وقد ورد عن الرسول ﷺ حديث: «من استعمل رجلاً وفي المسلمين من هو أصلح منه يكون قد خان الله ورسوله والمسلمين».

(٢) يقال: إن الخليفة عمر بن الخطاب هو أول من دوّن الدواوين.

ابن خلدون ص٢٧١، و«الأحكام» ص١٧٥-١٧٦.

(٣) «الأحكام» ص١٧٥-١٩٠ ابن خلدون ص٢٧٥-٢٧٩.

(٤) «الأحكام» ص٨٢-٨٦ بعد عهد الخلافة الراشدة نشأت في عهود الخلافة الناقصة للأمويين وظيفة الحاجب الذي يعطي الإذن بالدخول على الخليفة، وقد زادت أهميته في بعض العصور حتى أصبح أهم من الوزير كما حدث في الأندلس.

(٥) ابن خلدون ص٢٦٣.

(٦) ابن خلدون ص٢٦٤.

التفويض» .

في الدولة الأموية بالأندلس وجدت وزارات متعددة للمالية والبريد والمظالم والقضاء والدفاع أو الثغور. على رأس جميع هذه الوزارات وجد الحاجب الذي يقوم بمهمة الوزير الأول، لأنه كان الواسطة بين الخليفة والوزراء الذين أصبحوا أعوان الحاجب[1].

١٤٦ - من وجهة النظر الفقهية تنقسم الوزارات إلى نوعين: وزارة التفويض ووزارة التنفيذ: «ويكون هناك وزارة تفويض حين يختار الخليفة وزيراً، ويفوض له سلطاته بطريقة تعطي هذا الوزير سلطة تصريف شؤون الدولة بمقتضى نظره وتقديره ويشترط في الوزير من هذا النوع نفس الشروط اللازمة للترشيح للإمامة (الخلافة) ما عدا شرط النسب. بل إن وزير التفويض يشترط فيه شرط زائد على شروط الإمامة، وهو: «أن يكون من أهل الكفاءة فيما وكل إليه من أمر الحرب والخراج (الشؤون المالية) لأنه مباشر لهما تارة، ومستنيب فيهما أخرى، ولا يصل إلى استنابة الكفاة إلا أن يكون منهم»[2].

إن وزارة التفويض هي عقد بين الخليفة والوزير المفوض وألفاظها يجب أن تشتمل على عموم النظر والنيابة.

ويجوز أن يباشر بنفسه تنفيذ الأمور التي يديرها، وأن يستنيب في تنفيذها. الخلاصة كما قال الماوردي: إن«كل ما صح من الإمام صح من الوزير إلا ثلاثة أشياء»[3].

والوزير يمكن أن يتولى القضاء بنفسه[*] أو يعين قضاة لذلك كما يفعل الخليفة. كما أنه يفصل في المظالم أو يستنيب فيها.

١٤٧ - أما عن وزارة التنفيذ فهي أقل أهمية إذ يكون فيها الوزير وسيطاً فقط بين

---

(١) ابن خلدون ص٢٦٦.

(٢) «الأحكام» ص١٨.

(٣) «الأحكام» ص٢٠ - وهي:

الأول: الاستخلاف، فلا يستطيع الوزير أن يرشح من يخلفه كما يفعل الإمام.

الثاني: هي أن للإمام أن يستعفي الأمة من الإمامة، وليس ذلك للوزير.

الثالث: أن للإمام أن يعزل من قلده الوزير وليس للوزير أن يعزل من قلده الإمام.

يضاف لذلك أن الوزير يعمل تحت إشراف الإمام، ولذلك فإن «عليه مطالعة الإمام لما أمضاه من تدبير وأنفذه من ولاية وتقليد لئلا يصير بالاستبداد كالإمام، وعلى الإمام أن يتصفح أفعال الوزير وتدبيره الأمور ليقر منها ما وافق الصواب ويستدرك ما خالفه، لأن تدبير الأمة إليه موكول (أي أنه هو الأصيل، والوزير نائب عنه فقط)».

(*) تعليق: أساس ذلك أنه يشترط فيه شرط العلم كالخليفة، ويقصد بذلك أن يكون مجتهداً وبذلك يصبح أهلاً للقضاء - أما إذا كان الخليفة أو الوزير المفوض لم تتوفر فيهما شروط الاجتهاد، فنرى أنه في هذه الحالة لا يجوز لأي منهما أن يباشر القضاء بنفسه، بل يجب عليه الاستنابة.

الخليفة ورعاياه. هو ينفذ الأوامر التي يعطيها له الخليفة دون أن يتخذ بنفسه المباشرة. يقول الماوردي: لا تحتاج هذه الوزارة إلى تقليد، وإنما يراعي فيها مجرد الإذن، ولايشترط فيمن يقوم بها الحرية ولا العلم[1]. وقد أوضح الماوردي أن الفرق بين وزارة التفويض ووزارة التنفيذ فيما يتعلق بالشروط المطلوبة في كل منهما يرجع إلى الاختلاف في الاختصاصات. ويضيف الماوردي فرقاً آخر بين وزراء التفويض ووزراء التنفيذ هو جواز تعدد التنفيذيين، وعدم جواز تعدد وزراء التفويض، لأن هذا الوزير يسري عليه ما يسري على الإمام.

ولاة الأقاليم وأمراء البلاد:

هذه الولايات تنقسم إلى خاصة وعامة، والثانية تنقسم إلى نوعين: ولاية استكفاء وولاية استيلاء. . .

(أ) الإمارة الخاصة:

فالولاية الخاصة على إقليم أو الإمارة الخاصة على بلد من البلدان تعطي لمن يتولاها سلطة محلية محدودة مقصورة على شؤون الدفاع والأمن اللازم لحماية الأرواح

(١) لأنه مقصور النظر على أمرين: أحدهما أن يؤدي إلى الخليفة، والثاني: أن يؤدي عنه، أي أنه مجرد منفذ أو رسول من الخليفة وإليه. «الأحكام» ص(٢١) الذي يضيف أنه من الممكن أن يكون وزير التنفيذ غير مسلم من أهل الذمة، وإن كان لا يجوز تعيين وزير التفويض منهم. ويبين الماوردي الفرق بين نوعي الوزارة في كتابه «الأحكام ص٢١» حيث يلخص هذاالفرق في الاختصاصات في أربعة أوجه: أحدها أنه يجوز لوزير التفويض مباشرة الحكم والنظر في المظالم، وليس ذلك لوزير التنفيذ. والثاني: أنه يجوز لوزير التفويض أن يستقل بتقليد الولاة، وليس ذلك لوزير التنفيذ. والثالث أنه يجوز لوزير التفويض أن ينفرد بتسيير الجيوش وتدبير الحروب، وليس ذلك لوزير التنفيذ. والرابع: أنه يجوز لوزير التفويض أن يتصرف في أموال بيت المال، وليس ذلك لوزير التنفيذ.

ويقابلها أربعة أوجه لاختلاف شروط الوزارتين:

أحدها: أن الحرية معتبرة في ولاية التفويض، وغير معتبرة في وزارة التنفيذ.

والثاني: أن الإسلام معتبر في ولاية التفويض، وغير معتبر في وزارة التنفيذ.

والثالث: أن العلم بالأحكام الشرعية (أي شروط الاجتهاد) معتبر في ولاية التفويض، وغير معتبر في ولاية التنفيذ.

والرابع: أن المعرفة بأمور الحرب والمال معتبرة في ولاية التفويض، وغير معتبرة في وزارةالتنفيذ.

فافترقا في شروط التقليد من أربعة أوجه، كما افترقا في حقوق النظر من أربعة أوجه، واستويا فيما عداها من حقوق وشروط.

تعليق: وفي نظرنا أن وزير التفويض هو رئيس الوزراء في النظام البرلماني، أما الوزراء الآخرون فهم وزراء تنفيذ . . . وكذلك الوزراء في النظام الرئاسي.

والأعراض والأموال فضلاً عما يسمونه «سياسة الرعية» أي السهر على مطالبها واحتياجاتها من الخدمات الاجتماعية.

إن أهم ما يميز هذا النوع من الإدارة المحلية هو أنها لا تشمل ولاية القضاة ولا جباية الخراج والزكاة[1].

هذا التحديد في اختصاصات هؤلاء الولاة مرتبط بالشروط اللازمة فيمن يكون أهلاً لها، وهي نفس الشروط التي سبق استعراضها بالنسبة لوزارة التنفيذ، ولكن يضاف إليها شرطان هما: الإسلام والحرية.

(ب) الإمارة العامة:

تعطي لصاحبها اختصاصات أوسع، وتستلزم فيه شروطاً أكثر، ولتفصيل ذلك يجب أن نفرق بين نوعين من الولايات العامة: [2] الأول: ولاية الاستكفاء التي يختار فيها الخليفة الوالي، ويعينه عن اختيار كامل. الثاني: ولاية الاستيلاء، وتنتج عن اضطرار الخليفة لتعيين الشخص الذي يفرض نفسه بالقوة أو الاستيلاء. فالعقد هنا ليس اختيارياً، بل اضطراري أجازته حالة الضرورة الناتجة عن تغلب المستولي على الإقليم، ولكل من النوعين أحكامه. فالإمارة العامة التي تتم عن اختيار (استكفاء)تمنح صاحبها سلطات واسعة تصل بالإقليم إلى نوع من الحكم الذاتي[3].

والشروط اللازمة فيمن يتولى هذه الإمارة هي نفس ما يشترط في وزارة التفويض والخلفاء[4].

أما «إمارة الاستيلاء التي تعقد عن اضطرار» فإن أحكامها تدل على حرص الفقهاء على وضع أسس وضوابط شرعية للواقع الذي يفرض بالقوة ويعجز الخليفة عن تغييره، وعبر عن ذلك الماوردي بقوله: «هي أن يستولي أمير بالقوة على بلاد، فيقلده الخليفة إمارتها، ويفوض إليه تدبيرها وسياستها، فيكون الأمير باستيلائه مستبداً بالسياسة والتدبير، ويكون الخليفة بإذنه منفذاً لأحكام الدين، ليخرج الواقع من الفساد إلى

---

(١) «الأحكام» ص٢٦، ٢٧.

(٢) «الأحكام» ص٢٧.

(٣) راجع «الأحكام» ص٢٤ حيث يذكر منها سبعة تشمل فوق ما تشمله الولاية الخاصة ولاية القضاء، وتطبيق أحكام الحدود، والشؤون المالية (الخراج والزكاة) وإمامة الجمع والجماعات، وتيسير أسباب الحج، فضلاً عن الدفاع وخاصة إذا كان الإقليم متاخماً لأراضي الأعداء.

(٤) «الأحكام» ص٢٥.

الصحة، ومن الحظر إلى الإباحة، وإذا كان في هذا خروج عن عرف تعيين أمراء الاستكفاء (المعينين بالاختيار) في شروطه وأحكامه، إلا أنه فيه حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية، ولا يجوز أن يترك مختلاً مدخولاً ولا فاسداً معلولاً. فجاز في الاستيلاء والاضطرار ما امتنع في تقليد الاستكفاء والاختيار، لوقوع الفرق بين شروط المقدرة والعجز[١]»[*].

ومقابل ذلك فإن على من منح الولاية بالاستيلاء أن يعترف بسلطة الخليفة، وأن يؤمن طريقة طبيعية لجمع الضرائب وتطبيق أحكام العقوبات. عليه أيضاً أن ينفذ أحكام الشريعة[٢]. والخليفة من جانبه يعترف به والياً، أو أميراً إذا كان قد توفرت فيه شروط الأهلية المطلوبة فيمن يصلح لهذه الولاية في التنصيب بالاختيار الحر، أما في غير هذه الحالة فيمكن للخليفة أن يعطيه ولاية رسمية اسمية حتى يحثه على الخضوع وحتى يكف عن المقاومة والقتال. ولكن لا بد لتصحيح ولاية الاستيلاء وصحة مباشرة اختصاصاتها من الناحية الدينية[٣] والدنيوية من أن يعين الخليفة له مفوضاً لممارسة هذه السلطات يكون بمثابة مندوب للأمير، وتتوفر فيه شروط الأهلية. إن توفر شروط الأهلية فيمن يكون مندوباً معه عن الأمير، يكون وسيلة لمعالجة العيوب الناتجة عن عدم توفر الشروط لدى هذا الأمير.

في هذه الحالة فإن المستولي يكون صاحب الإمارة الاسمية، ولكن المفوض (المستوفي الأهلية) هو الذي يمارس اختصاصات الولاية. هذه الطريقة جائزة رغم أنها تخالف المبادئ العامة لسببين: الأول: إن شروط الأهلية المطلوبة في وقت المقدرة عطلت بسبب حالة الضرورة. والثاني: عندما يخشى تعطيل المصلحة العامة فإنه يجب أن تخفف الشروط عما يستلزم فيما لو كنا نواجه مسألة متعلقة بالمصالح الخاصة[٤].

١٤٨- جـ- الشؤون المالية: الخليفة هو الأمين على الأموال العامة (بيت المال)، فهو

---

(١) «الأحكام» ص٢٧-٢٩.

(*) حاشية:

ويلاحظ أن هذا تطبيق لمبدأ الضرورة الذي تقوم عليه أحكام الخلافة الناقصة، وهي خلافة الاستيلاء، فمن يضطر لأن يأخذ في الاعتبار خلافة الاستيلاء لابد أن يفعل مثل ذلك إزاء إمارة الاستيلاء.

(٢) «الاحكام» ص٢٨.

(٣) من أهم هذه الاختصاصات التي تحتاج فيمن يباشرها إلى أهلية خاصة ولاية القضاء والمظالم، فلا يجوز للوالي أن يفرض نفسه ليتولى القضاء، بل يجب أن يعين لذلك قاض مؤهل يختاره الخليفة، وهذا تأكيد لمبدأ استقلال القضاء.

(٤) «الأحكام» ص٢٨.

مسؤول عنها كما لو كان ولياً أو وصياً يتولى إدارة أموال الغير. إن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب قد عبر عن هذا المبدأ بوضوح حين قال: إنه مسؤول عن أموال المسلمين في بيت المال مسؤولية الوصي على مال اليتيم[1] فيما عدا الموارد المخصصة لهدف ديني أو اجتماعي كالزكاة يكون للخليفة أن ينفق من بيت المال على الإدارة[2].

بعد أن يحصل الخليفة الدخل، عليه أن يحدد قيمة النفقات والمصروفات العام، وذلك دون تقتير أو إسراف[3].

عليه أيضاً أن يعمل لاستيفاء ما يستحق لبيت المال في حينه، دون تأخير أو تقديم.

١٤٩ - فيما يتعلق بالحياة الاقتصادية عامة نجد في الفقه الإسلامي مجموعة من القواعد الموضوعة لكي تراعى في هذا المجال، مثال ذلك هناك نظام للمياه[4]، نظام للمراعي[5]، نظام لحقوق الامتياز على الأراضي[6] نظام للنقود[7]. . . . إلخ، ولا بد من الإشارة إلى أن الفقه الإسلامي لم يتجاوز مرحلة الاقتصاد المبني على الرعي والزراعة، لذلك فإنه لم يدخل في ميدان التنظيم التجاري أو الصناعي بصورة ملموسة.

ثانياً: ولاية القضاء (السلطة القضائية)

١٥٠ - يستطيع الخليفة إدارة العدالة بنفسه، وللوزير بالتفويض وولاة الاستكفاء هذا الحق (لأنه يشترط فيهم العلم بالشريعة لدرجة الاجتهاد*). في الأصل كان الرسول ﷺ يتولى القضاء بنفسه، رغم أنه كان قد عين قضاة في بعض أقاليم الجزيرة العربية، وقد حذا

---

(١) «الأحكام» ص١٧٤رقم٧.

(٢) وموارده تشمل الزكاة والجزية والخراج فضلاً عن الغنائم.

(٣) هل يجوز للخليفة أن يأخذ لنفسه من بيت المال؟ لقد حسم هذا الموضوع في خلافة أبي بكر الصديق، إذ اقترح عليه عمر أن يمتنع عن العمل في التجارة، ويتفرغ لشؤون الخلافة، وأن له مقابل ذلك، أن يأخذ من بيت المال ما يكفيه هو وأسرته في حدود الاعتدال، وقد أصبحت هذه القاعدة محترمة في عهد الخلفاء الراشدين. ولكن في عهود خلافة الاستيلاء، كانت حدود الاعتدال تنتهك بصورة واضحة.

(٤) تراجع تفصيلات ذلك في «الأحكام» تحت عنوان «في إحياء الموات، واستخراج المياه»، «الأحكام» ص١٦٠، ١٦٤.

(٥) تفصيلات ذلك تحت عنوان «الحمى والأرفاق» في «الأحكام» ص١٦٤-١٦٦.

(٦) وقد عبر عنه بالإقطاع، «الأحكام» ص١٦٨-١٧٥.

(٧) «الأحكام» ص١٣٨-١٤١، ابن خلدون ٢٥٩، ٢٩٠، ٢٩٤ كذلك في كتاب «الخلافة» للمستشرق «موير» ص٣٣٩-٣٤٠.

* معنى ذلك أنه إذا لم يتوفر لديه أهلية الاجتهاد، فلا يجوز له تولي القضاء بنفسه.

حذوه الخلفاء الأربعة الراشدون الأوائل، ولكنهم توسعوا في تعيين من يتولون القضاء حتى يتفرغوا للمسؤوليات الأخرى التي زادت أعباؤها، وقد التزم الخلفاء بمبدأ احترام استقلال القضاء، مثال ذلك ما روي عن الخليفة عمر بن الخطاب الذي رفض أن يلغي حكماً أصدره قاضيه «أبو الدرداء» على الرغم من أنه كان مخالفاً لرأيه في تلك الحالة.

كما التزم الخلفاء بمبدأ المساواة أمام القضاء، وعدم وجود أي حصانة قضائية للخليفة، مثال ذلك أن الخليفة الرابع أمير المؤمنين علي بن أبي طالب وقف بجانب خصمه الذي اشتكاه إلى القضاء، وكان المدعي فرداً عادياً من أهل الذمة «يهودياً». وقد وضع الخليفة عمر بن الخطاب المبادئ الأساسية للقضاء في خطابه[1] إلى أبي موسى الأشعري عندما ولاه القضاء في الكوفة. وقد أصبحت ولاية القاضي وظيفة دائمة، وكانت من الوجهة النظرية نيابة عن الخليفة ولكن الفقهاء يقررون أنه من الوجهة الشرعية، فإن القاضي يتولى القضاء نيابة عن الأمة، وبناء على تولية الخليفة له، أي أنه يحكم بناء على ولاية المسلمين عامة[2]. في عهد الخلافة العباسية كانت ولاية القضاء في يد قاضي القضاة في العاصمة، وفي يد القضاة المفوضين في الأقاليم.

وسوف نستعرض موضوعين: تعيين القضاة وعزلهم، ووظيفتهم.

(أ) تعيين وعزل القضاة :

١٥١- إن ولاية القضاء مثل أي ولاية عامة أخرى تكتسب بناء على عقد تكون عبارته وشروطه شفوية أو كتابية[3]، أما شروط الأهلية لتولي القضاء فقد أفاض فيها الفقهاء[4] وهي تماثل[5] الشروط التي تكلمنا عنها فيمن يكون أهلاً

---

(١) يراجع ابن خلدون ص ٢٤٥، وكذلك «الأحكام» في باب ولاية القضاء ص٦٣ وما بعدها، وقد نقلنا محتوى هذا الهامش إلى الصلب لأهميته.

(٢) الكاساني «البدائع» ٧/ ١٦.

(٣) «الأحكام» ص٥٦، ٥٧.

(٤) «الأحكام» ص٥٣، ٥٥، حيث يذكر منها سبعة: هي البلوغ وسلامة العقل والحرية والإسلام والعدالة والعلم وسلامة السمع والبصر.

(٥) مع ملاحظة أن شرط العقل لا يكفي لتوفره اكتمال العقل، بل يجب أن يتوفر لدى المرشح للقضاء القدرة على الفصل في القضايا بصورة مرضية، وأنه فيما يخص شرط الإسلام فإن الإمام أبا حنيفة، يرى أن غير المسلم يكون أهلاً للقضاء بين أبناء دينه وأنه لا يشترط أن يكون القاضي قد وصل لدرجة الاجتهاد، ويرى أن المرأة يجوز أن تتولى القضاء في المسائل التي تقبل شهادتها فيها.

للخلافة(1) أو وزارة التفويض(2) أو ولاية الأقاليم بالاستكفاء(3)(*) ويعين القضاة بواسطة الخليفة أو الوزير بالتفويض أو ولاة الأقاليم بالاستكفاء(4) ، كما أن لهؤلاء حق عزلهم، وللقاضي نفسه أن يستقيل(5). وهو لا يعزل لمجرد أن ولاية الخليفة الذي عينه قد انتهت. بل إنه إذا اتفق أهل بلدة على اختيار قاض معين جاز لهم ذلك إذا لم يكن هناك قاض معين من قبل الخليفة أو لم يكن هناك خليفة في ذلك الوقت(6).

(ب) مهمة القاضي:

١٥٢ - للقاضي الشرعي اختصاصات قضائية بالمعنى الصحيح، واختصاصات شبه قضائية.

النوع الأول: يشمل القضاء في المسائل المدنية والجنائية(*)، وعلاوة على ذلك فإن القاضي هو الذي يتولى تنفيذ الأحكام القضائية(**)، وهو يعين قضاة

---

(1) يراجع فيما سبق البند ٢٩ إلى ٣٩.

(2) يراجع فيما سبق البند ١٤٦.

(3) يراجع فيما سبق البند ١٤٧.

* حاشية: نلفت النظر إلى ما ورد في هذا البند (١٥١)من أن شروط الأهلية لولاية القضاء هي ذاتها التي تشترط فيمن يكون أهلاً للخلافة العظمى أو وزارة التفويض أو ولاية الاستكفاء وهي أهلية الاجتهاد التي لم تتوفر لأحد ممن تولوا هذه المناصب بعد الخلفاء الراشدين، ولذلك اعتبرت الخلافة والحكومات كلها ناقصة منذ ذلك التاريخ وإذا كانت الأمة لم تنجح في مقاومة ولاية هؤلاء الخلفاء والوزراء والأمراء للسلطة التنفيذية -لعدم أهليتهم- ولعدم التزامهم بالشورى وحرية البيعة فإنها استطاعت بفضل التزامها بالشريعة في شؤونها القانونية أن تلزمهم بعدم تولي القضاء وألزمتهم أن يفوضوا ذلك للفقهاء والعلماء من أهل الاجتهاد وبهذا تأكد إلى حد كبير مبدأ استقلال الفقه والقضاء وسيادة الشريعة في مجال التشريع والقضاء طوال جميع عصور تاريخنا الإسلامي رغم تعطيل الشورى في ولاية الحكم.

(4) «الأحكام السلطانية» ص٥٧، ٥٨.

(5) «الأحكام» ص٥٨.

(6) «الأحكام» ٦٣-٦٤.

(*)وفقهاؤنا يعتبرون الحدود الجنائية من حقوق الله، ولذلك فإنه في نظرنا يمكن القول بأن القضاء الشرعي المستقل عن الخليفة يجب أن يطبقها على المسلمين وحدهم لأنها تسقط بالتوبة والرجوع إلى الله لتفادي الجزاء يوم القيامة، ـ وشروط قبول التوبة هو الإيمان ـ (تراجع الموسوعة العصرية للفقه الجنائي الإسلامي البنود. .).

(**)هذا المبدأ من أهم أصول شريعتنا وهو أساس للقاعدة المعترف بها في القوانين الوضعية بأن تكون إدارة السجون تابعة لوزارة العدل لا لوزارة الداخلية وغيرها كما هو حادث في بعض النظم الاستبدادية.

مفوضين[١]، يساعدون في القضاء، ويتخذ الإجراءات اللازمة للتأكد من أن الشهود تتوفر فيهم الشروط الشرعية. وقد يكون اختصاص القاضي محدوداً من حيث المكان أو الزمان. من حيث الأفراد أو الموضوعات[٢]. وعليه أن يراعي في مباشرة أعماله عدم التحيز، فلا يجوز له أن يقبل الهدايا سواء من المتنازعين أو من الموظفين[٣].

أما عن الوظائف شبه القضائية فالقاضي يتولى بعض الاختصاصات فيما يتعلق بناقص الأهلية والزواج والأوقاف، وتنفيذ الوصايا والحجر على السفهاء. والأصل أن الفصل في القضايا هو المهمة الأساسية في اختصاص القضاة، ومع ذلك فإن هناك آخرين يختصون بموضوعات من نوع خاص مثل قضاة المظالم، وهم يفصلون بطريقة عاجلة وبدون إجراءات التقاضي في بعض المسائل الهامة مثل إساءة استعمال السلطة الواقعة من الموظفين. وللخليفة نفسه أن يتولى ذلك، لكن له أن يفوض ذلك للوزير أو الوالي على الإقليم، وهناك قضاء الحسبة وهي الإجراءات المستعجلة في بعض الأمور الثانوية، وخاصة الرقابة على الموازين والمكاييل، والعدول وهم الكتاب الذين يفوضهم القاضي لتحرير الصكوك الشرعية، وللشرطة سلطات وقائية ومستعجلة في بعض المسائل الجنائية[٤].

---

(١) للقاضي في إقليم معين أن يفوض قضاة تابعين له في المدن الرئيسية بالإقليم.

(٢) «الأحكام» ص٦٠ : ٦٢ بشأن حالة تعدد القضاة، تراجع «الأحكام» ص٦١.

(٣) «الأحكام» ص٦٣.

(٤) تراجع «الأحكام» ص٦٤-٨٢ ابن خلدون ص٢٤٦-٢٤٩ و«الأحكام» ص٢٠٨-٢٢٤، ابن خلدون ص٢٤٦-٢٤٧.

(وقد نقلنا هذا الهامش في صلب الكتاب لأهميته).



بـحـث

في ولاية الاضطرار

للدكتور توفيق الشاوي

إن العناية التي أولاها بعض الفقهاء للتفرقة بين ولاية الاستكفاء وولاية الاستيلاء في حالة أمراء الأقاليم ترجع إلى أن أحكامها توضح لنا المبادئ الأساسية بشأن ولاية الخلفاء الذين يفرضون أنفسهم بالقوة والاستيلاء، أو غيرهم من ولاة الأمور في الأمة الإسلامية (سواء أعطوا لأنفسهم صفة الخلفاء أو الأئمة أو السلاطين أو الأمراء) الذين يفرضون سلطانهم بغير طريق الشورى الحرة والبيعة الاختيارية، ويفرضون مبايعتهم بالإكراه، وفي هذه الأحوال يكون عقد الولاية اضطرارياً، أي مشوباً بعيب الإكراه الذي يعيب العقود المدنية.

والأساس المشترك في جميع هذه الولايات هو الصفة التعاقدية، ولكن الفرق بين ولاية وأخرى يرجع إلى اختلاف أطراف العلاقة التعاقدية.

من الواضح في الحالة التي هي موضوع هذا البند (سواء الوزارة أو ولاية الأقاليم) أن الخليفة أو السلطان هو الذي يمنح صفة الوزارة أو إمارة الإقليم بعقد بينه وبين من يمارس هذه الولاية، وقد طبق فقهاؤنا مبدأ الضرورة والاضطرار في هذه الحالة عندما يستولي الأمير أو الوزير على منصبه بالقوة التي يعجز الإمام أو الخليفة عن مقاومتها، فيضطر في هذه الحالة للاعتراف بالواقع المفروض بالقوة.

والأصل هو أن تكون الولاية باطلة وغير شرعية، لأن العقد الذي قامت عليه مشوب بالإكراه، إلا أن الفقهاء لم يلتزموا بهذه النتيجة التي تطبق في نطاق المعاملات المدنية. ومن هنا يظهر أن فقهاءنا رغم تمسكهم بالأساس التعاقدي للولاية إلا أنهم ميزوا هذه العقود التي تدخل في نطاق القانون الدستوري أو الإداري بأحكام خاصة مراعاة لاعتبارات تفرضها رغبتهم في تحديد نطاق الخروج عن أحكام الشريعة وحصره في أضيق نطاق، وضرورة مراعاة المصالح العامة للمجتمع التي قد تضار ضرراً كبيراً إذا طبقنا قاعدة البطلان.

فقد بين الماوردي أن الهدف الأول من الاعتراف بالواقع المفروض بالقوة والاستيلاء هو ما عبر عنه بالتزام الأمير الذي استولى على الولاية بالقوة بأن يحفظ القوانين الشرعية والأحكام الدينية ، أي أن يلتزم بتنفيذ أحكام الشريعة في ممارسة سلطته في المسائل المدنية والجنائية وغيرها من الأحكام التي قررها الفقه الذي يبقى مستقلاً تماماً عن الإمارة والولاية التي اغتصبها هذا المتغلب بالقوة .

سواء كان من يتولى الإمارة أو الخلافة قد اكتسبها بعقد صحيح أو عقد فاسد ، فإنه لا بد أن يلتزم بتنفيذ أحكام الشريعة ، ولا يجوز له أن يعطلها أو يسمح بتعطيلها .

معنى ذلك أن مهمته يجب أن تكون تنفيذ الأحكام الشرعية ، ومنع أي عقبة تحول دون تمتعها بالسيادة الكاملة في المجتمع ، سواء في العلاقات المدنية بين الأفراد أو المسائل الجنائية أو الإدارية أو غيرها . بما في ذلك النواحي الدستورية –وبذلك يقتصر التعطيل على مبدأ عدم مشروعية الاستيلاء على ولاية السلطة التنفيذية بالقوة أو ممارسة الضغط والإكراه .

إن الضرورة تكون أكبر وأشد في حالة ما إذا كان من فرض ولايته بالقوة والاستيلاء قد أعلن نفسه خليفة أو إماماً ، ولذلك فإن قاعدة عدم إبطال الولاية تسري من باب أولى .

والفرق بين هذه الحالة الأخيرة وبين حالة الاستيلاء على الإمارة في بلد أو قطر محدود من الأقطار الخاضعة لسلطة الخليفة هو اختلاف الطرف الأول في عقد الولاية – فهو يختلف في هذه الحالة عنه في حالة الاستيلاء على الخلافة ذاتها . ذلك أن من يستولي على إقليم معين من أقاليم الدولة أو على الوزارة المفروض أن يستمد ولايته من الخليفة أو الإمام فالطرف الأول في هذا العقد المشوب بعيب الإكراه أو الاضطرار هو شخص الإمام أو الخليفة ، إلا أنه إذا كان من استولى على الولاية بالقوة أو الغلب هو الخليفة أو الإمام ، فإن من وقع عليه الإكراه أو يواجه حالة الضرورة في هذه الأحوال هو مجموع الأمة ، أو على الأقل من يمثلونها من أهل الحل والعقد ، وهذه هي الحالة التي شهدها تاريخ الإسلام منذ استيلاء معاوية ومن تلاه من خلفاء بني أمية ، والسفاح ومن جاء بعده من خلفاء بني العباس ، وأخيراً العثمانيون ، وهنا واجهت الأمة بكاملها حالة الاضطرار ، وإذا كانت الأمة قد اضطرت إلى الاستسلام لهذا الواقع أو التسليم به ، فإن الفقه قد علل ذلك بحالة الضرورة ، ولأن من استولوا على الخلافة بالقوة أو الغلب قد التزموا بسيادة الشريعة

وتنفيذها كما يفعل حكام اليوم بقدر الإمكـان، وعـدم ممارسة سلطة التشريع فلم يدع أحد من هؤلاء الخلفاء لنفسه حق إصدار تشريع وضعي يخالف الشريعة أو يعطل تنفيذها كما يفعل حكام اليوم، كما أنهم التزموا في ممارسة سلطاتهم القيام بواجباتهم الشرعية.

والفقهاء الذين أجازوا الاعتراف بولاية هؤلاء الحكام كانوا يراعون إلى جانب هذا الهدف الأول المتعلق بسيادة الشريعة هدفاً آخر لا يقل أهمية وهو الناحية العملية التي تستوجب منع الأخطار العملية التي تقع نتيجة إبطال ولاية المغتصب، وما يترتب على هذا الإبطال من أضرار باستقرار المجتمع ومصالح الأفراد.

إن هذا الهدف الثاني يتعلق بالصالح العام، والشق الأول منه مرتبط بسيادة الشريعة وتنفيذ أحكامها، إذ إن كثيراً من أحكامها التي تنظم العلاقات الاجتماعية يستلزم تدخل من يتولى السلطة العامة مثل الولاية أو القوامة على عديمي الأهلية، وتنفيذ أحكام القضاء جبراً على الأفراد، والإنفاق على الهيئة القضائية وتعيين القضاة وما إلى ذلك. . .

فإذا تمسكنا ببطلان عقد ولي الأمر الذي عين القضاة أو نفذ الأحكام مثلاً، فإن الأفراد هم الذين سيضارون في النهاية، لأن بطلان ولايته يستتبع بطلان تعيين القضاة بمعرفته مما يستتبع بطلان الأحكام التي أصدروها، وبطلان ما قام به من تنفيذ الأحكام أو من إجراءات بصدد الولاية على القصر أو جمع الزكاة أو ما إلى ذلك. وهذه النتائج ستضر الأفراد واستقرار المجتمع .

لهذا رجح فقهاؤنا جواز الاعتراف بالواقع الناتج عن الاستيلاء على الإمارة بالقوة، ولا شك أن هذه القاعدة طبقت أيضاً في حالة استيلاء متغلب على منصب الخلافة بالقوة من باب أولى، لأن نتائج بطلان عقد الخلافة تكون أوسع نطاقاً وأبعد أثراً. خصوصاً أن هذه الحالة قد استمرت قروناً طويلة في تاريخ الأمة الإسلامية.

إن هذا المبدأ هو الذي استند إليه كثير من الفقهاء الذين قبلوا تولي القضاء من خلفاء مشكوك في صحة ولايتهم، لأنهم استولوا على الخلافة بالقوة والغلب أو بالوراثة (أو الاستخلاف ممن استولوا على السلطة بالقوة والغلب) في عهد الأمويين والعباسيين والعثمانيين أيضاً.

بعض هؤلاء الفقهاء وصلوا لمرتبة الاجتهاد، مثل الإمام أبو يوسف صاحب أبي حنيفة وتلميذه، الذي لا يشك أحد في علمه واجتهاداته في حين أن أستاذه أبا حنيفة رفض ولاية القضاء لأن قبولها في رأيه كان يعد في نظر الجمهور إقراراً بصحة ولاية الخليفة الذي عرض علية ولاية القضاء.

إن المبدأ الشرعي هو اختيار أخف الضررين فأبو يوسف ومن سار على نهجه رأوا أن الضرر الذي يصيب الأمة من تخلي الفقهاء المؤهلين للقضاء من تولي المنصب، وترك الساحة شاغرة فيعين فيها من هم أقل منهم علماً وتديناً، سيكون أكبر بكثير من الضرر الذي يترتب على قبول المنصب مما يعد إقراراً بولاية من عينهم.

وهذا هو المبدأ الذي ما زال يسير عليه كثير من ذوي الخلق، والذين يعملون في سلك القضاء في عصرنا الحاضر، رغم أن الدولة التي عينتهم لا تطبق الشريعة وتلزمهم بتطبيق قوانين وضعية، يعترفون بأنها مخالفة لأحكام شريعتنا.

الفصل الثاني

حدود ولاية الحكومة (الخليفة)

١٥٣ - سلطة الحكومة (الخليفة) محدودة في ممارسة ولايتها بمبدأين أساسيين:

١- عليها أن لا تنتهك القانون، (وهي الشريعة التي يختص الفقهاء باستنباط أحكامها)وإلا ارتكبت ظلماً يسمى في القانون الحديث بتجاوز السلطة.

٢- حتى في حدود القانون (الأحكام الشرعية) فإن عليها أن تمارس سلطاتها في صالح الأمة، وأي عمل لا يهدف لهذا الصالح يعد عملاً مشيناً، إذا فعله الحاكم فهو يرتكب فساداً يسمى في القانون الحديث بإساءة استعمال السلطة.

ولضمان تطبيق هذين المبدأين فقد وفرت الشريعة للأمة ضمانتين:

١- مبدأ وجوب الشورى وبمقتضاه احتفظت الأمة بحقها في تقديم النصيحة للحكومة في كل المسائل الإدارية (والقضائية التي تدخل في اختصاصاتها)حتى ولو استولوا على الولاية بالغلب والقوة بدلاً من الاختيار والبيعة الحرة.

٢- الحق في مراقبة أعمالها[١].

١- المبادئ التي تحد سلطات الرئيس (والخليفة)

١٥٤ - ليس الخليفة- كما يظن الكثيرون خطأ- حاكماً مستبداً له سلطة مطلقة بغير حدود. هذا الظن غير صحيح وخاطئ من وجهة النظر الشرعية.

إذا كان قد حدث (بعد تحول الخلافة الصحيحة إلى ملكية وراثية استبدادية) أن مارس الحكام سلطات لم تمنحها لهم الشريعة بتولي السلطة التنفيذية بالقوة دون شورى حرة فقد حدث ذلك نتيجة لتطور تاريخي حتمي يقارب التطور الذي حدث في تاريخ روما عندما تحولت من جمهورية إلى إمبراطورية. ذلك أن روح العصر (في القرون الوسطى) والحال المتخلفة للأوضاع الاجتماعية والسياسية التي ورثتها الشعوب التي دخلت الإسلام من عصور الجاهلية الأولى هي التي وضعت حداً عاجلاً للفترة القصيرة لحرية الشورى

(١) الضمانة الأساسية الثالثة هي حق الأمة في عزل الخليفة ستتحدث عنها فيما بعد.

وللديمقراطية العظيمة التي قررها القرآن والتزم بها الخلفاء الراشدون الأوائل من الصحابة.

إن الأمة الإسلامية بعد أن دخلت في مجتمعها عناصر مختلفة ومتناقضة كان مصيرها أن تقع حتماً تحت سيطرة واستبداد أول رجل قوي لا يلتزم بالمبادئ الشرعية، وتمكن من السيطرة على الحكم بالقوة أو بالحيلة وأنشأ أسرة حاكمة وراثية. عندما حدث ذلك وجد في الإسلام حاكم مسلم خرج على أصول الخلافة الشرعية الراشدة، وكما يحدث كثيراً للأسف انتصرت القوة على القانون وأسكت المستبد والسيف بيده كل معارضة ممكنة ضد الغصب والاستبداد الذي شوه حكمه مرتدياً لقب خليفة -وهو تشويه غريب للقب كريم نبيل اغتصبه- أنه أعلن نفسه وارثاً لذوي الأسماء العظيمة الجليلة في تاريخ الإسلام من الخلفاء الراشدين الذين جعلوا من هذا اللقب رمزاً مجيداً للحضارة الإسلامية. أما هو فقد استعمل القوة المجردة واستغل حاشية من المنافقين والطامعين لا ليكون حامياً لوحدة الأمة كما كان يجب عليه، بل جعل نفسه مسيطراً عليها غير عابئ بسخط الباقين من جيل الصحابة الذين اضطروا إلى الانسحاب من الحياة العامة ليعيشوا مع ذكريات الأيام السعيدة التي انتهت بانتهاء عهد الخلفاء الراشدين(1). لقد فرض الاستبداد(*) على الأمة الإسلامية في النهاية على الرغم من مخالفته لنصوص الشريعة وروحها التي سادت في عصر الخلافة الراشدة، ومنذ ذلك الحين وجدت في منطقتنا أسطورة السلطة المطلقة للخلفاء. إن الشريعة الإسلامية لم تسمح مبادئها الصحيحة للخليفة بسلطة مطلقة، بل جعلت سلطاته محدودة لا يسمح له بأن يتجاوزها، أو أن يسيء استعمالها أو يتعسف فيه، ولا بد من تفصيل ذلك فيما يلي:

أولاً- مبدأ عدم تجاوز السلطة (الظلم)

١٥٥ - رأينا أن الرئيس (والخليفة) في شريعتنا وفقهنا ليس له أي سلطة تشريعية في المجال السياسي، ولا أي سلطة روحية في المجال الديني.. وكل خروج عن حدود هذين المبدأين يعتبر تجاوزاً للسلطة، ويكون عملاً باطلاً (لأنه ظلم).

١٥٦ - للخليفة اختصاصات تنفيذية وقضائية فقط، وفي هذه الحدود يجب عليه أن يمتنع عن انتهاك حقوق الأفراد. هناك مبدأ مؤكد نحتاج إلى التذكير به مراراً هو أن للأفراد

---

(١) يراجع ابن قتيبة في (الإمامة والسياسة)، والمطبوع بالقاهرة عام ١٣٢٥هـ ٢/ ١٠٦ : ١١١، حيث يروي حواراً ذا مغزى دار بين أحد كبار الصحابة، وهو ابن حازم والخليفة الأموي سليمان بن عبد الملك يؤكد استنكاره لسيطرة الأمويين.

(*) الموروث من النظم الكسروية والفرعونية والرومانية.

حقوقاً عامة أساسية كالمساواة أمام القانون والحرية الفردية وحرمة الشخص والمسكن والملكية لا يجوز للحكام أن يمسوها[1].

١٥٧- علاوة على ذلك[*] فإن على الخليفة أن يطبق أحكام الشريعة بأمانة تامة، وينفذها كما يعرضها الفقهاء المجتهدون[2]، كما أن عليه[**] أن يلتزم العدالة وعدم التحيز بكل دقة[3].

لقد أعلن أبو بكر في أول خطاب له مبدأ التزام الخليفة بعدم الخروج عن أحكام الشريعة بعبارات صريحة قاطعة كما يلي:

«أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيته فلا طاعة لي عليكم[4]» فكل خروج عن أحكام الشريعة يعتبر تجاوزاً للسلطة (أي ظلماً).

ثانياً- مبدأ عدم إساءة استعمال السلطة (الفساد)

١٥٨- هناك مؤلف عظيم للباحث المسلم الأستاذ/ محمود فتحي أثبت فيه[5] أن نظرية التعسف في استعمال الحقوق التي تعتبر نظرية حديثة في العلم القانوني الأوروبي كانت موجودة ومقررة بصورة متقدمة جداً لدى الفقهاء المسلمين. لقد بين المؤلف «المدى الحقيقي والاجتماعي

---

(١) لقد أعلن الرسول هذه الحقوق الأساسية في خطبة الوداع، وفي حديث آخر قال: «كل المسلم على المسلم حرام إلا في حد أو حق» يراجع في ذلك البخاري ٨/ ١٥٩ وقد أورد الأستاذ الخضري تطبيقات كثيرة لهذا المبدأ في كتابه «سيرة الخلفاء» ص١٧٠ - ١٧٣، طبعة القاهرة سنة ١٣١٧هـ.

(*) حاشية:

يدخل تنظيم الحريات وتقييدها في نطاق سلطة التشريع، وبذلك نخرج أحكامها عن نطاق نظرية الخلافة وولاية الخليفة وسلطة الحكومة، كما أوضح في البند (١٥٦).

(٢) مثال ذلك أنه لا يجوز له أن يفرض ضرائب تتجاوز نصاب الزكاة الشرعية، ولا يجوز له أن يستعمل ولاة لا تتوفر لديهم الشروط الشرعية للولاية . . . إلخ.

(**) حاشية:

نحن نضيف أنه قبل ذلك لا يجوز له الاستيلاء على الولاية والسلطة بالقوة دون بيعة حرة.

(٣) ورد في الآية (٤٠) من سورة الشورى قوله تعالى ﴿إن الله لا يحب الظالمين﴾ وفي الآية (٤٢) من نفس السورة، ﴿إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق﴾ وقوله تعالى: ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾.

(٤) وقد ورد في الحديث الشريف: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق».

(٥) محمود فتحي رسالة الدكتوراه في ١٩١٣ «ليون».

والقوة الشرعية لهذا المبدأ الذي قرره القرآن، وتوسعت فيه أجيال عديدة من العلماء المسلمين[1] وعلينا أن نستفيد من النتائج الباهرة لهذه النظرية وتطبيقاتها في مجال القانون العام.

من المبادئ الأساسية التي قررها الإمام مالك وغيره من الفقهاء المشهورين فيما يتعلق بالتعسف في استعمال الحقوق وأكثرها شيوعاً وظهوراً هو «أن استعمال أي حق لا يجوز إلا في حدود الغرض الذي قرر الحق من أجله»[2].

ولهذا المبدأ تطبيقات عديدة في نطاق القانون الخاص، ولاسيما فيما يتعلق بالولاية الخاصة، مثل ولاية الآباء على الأبناء، والوصاية على القاصرين[3]. وهذه الولاية مشابهة للولاية العامة للخليفة.

١٥٩ – وإذا طبقنا هذا المبدأ على ولاية الخليفة فإنه ينتج منه أن الخليفة حتى ولو لم يتجاوز حدود سلطته، فإن عليه أن لا يمارسها لأي هدف آخر سوى الصالح العام للجماعة المسلمة. إن أي عمل لا يقصد به هذا الصالح العام يعتبر إساءة لاستعمال السلطة، أو كما يسميه القانون الإداري الحديث اغتصاب السلطة[4].

١٦٠ – يقول ابن قيم الجوزية: إن الشريعة بنيت على فوائد، هي مصالح الناس في الحياة الدنيا والآخرة، إن الشريعة كلها عدل، وكلها رحمة، وكلها مصالح وفوائد للناس، ولذلك فإن أي حكم يخرج عن نطاق العدل إلى الظلم، وعن الرحمة إلى ضدها، ومن الفائدة إلى المضرة، من مقصد شرعي إلى غير مقصد، لا يكون من الشريعة حتى ولو استند إلى نص شرعي.

إنه من المفيد إيراد هذه الأقوال الصادرة من فقيه مشهور[5] لكي نعرف بأي روح يجب فهم الفقه الإسلامي وتفسيره، إنها تؤكد أن مجرد الوقوف عند عبارة النص الشرعي وإهمال الغاية الاجتماعية التي قرر من أجلها يعتبر تحويلاً للنص عن غايته.

١٦١ – هذا مثال: رأينا أن للخليفة الحق في عزل القضاة، إذا أخذنا ظاهراً هذه القاعدة، فيمكن أن يقول: إنه يستطيع أن يقرر هذا العزل بإرادته كما يحلو له، ولكن إذا

---

(١) محمود فتحي في النظرية الإسلامية لإساءة استعمال الحقوق، ص١.

(٢) محمود فتحي ص١٣٤.

(٣) فتحي ص ١٣٤ : ١٤٤، ١٥٩ : ١٦٤.

(٤) الإشباع (جـ١ ص١٥٨) إن استعمال الخليفة ولايته على رعاياه مشروط بأن يكون مقصوداً به الصالح العام، وأساس هذا المبدأ الحديث الشريف الذي أمر المسلم بطاعة ولي الأمر: «إلا أن يؤمر بمعصية، فلا سمع ولا طاعة» –رواه الستة إلا مالكاً– يراجع البخاري ٩/ ٦٣.

(٥) محمود فتحي: ص٢٠٩، نقلاً عن «إعلام الموقعين» ٢/ ١٥ : ٢٩.

طبقنا المبدأ الذي ذكرناه فإن مدى هذه القاعدة يختلف بشكل ملموس حينما يمارس الخليفة حق العزل هذا الذي يبدو في ظاهره سلطة مطلقة، فإن عليه أن يعمل ذلك لصالح العدالة وهو الهدف الاجتماعي لهذه السلطة، يجب ألا يتأثر الخليفة بتحيز شخصي ضد هذا القاضي أو ذاك، أو أن يكون غرضه أن يمارس ضغطاً على حرية القاضي في الحكم كما يمليه ضميره، وفي تطبيق أحكام الشريعة. لهذا فإن الماوردي بعد أن أشار إلى حق الخليفة في هذا الموضوع بعبارة مطلقة، عدل عبارته فوراً ليذكر وجوب التقيد بالهدف الشرعي (وإن كانت عباراته غير حازمة) فهو يقول: «إنه لمن المفضل أن من يعين القاضي لا يعزله إلا لسبب صحيح».

إن ما قلناه بشأن القضاة ينطبق كذلك على الموظفين الذين يعاونون الخليفة في أداء مهامه[1].

١٦٢- ونجد في كتاب الخراج الشهير لأبي يوسف [2] تطبيقات قيمة لنظرية اغتصاب السلطة في مجال الأعمال الإدارية[3].

١٦٣- يمكننا أن نذكر أمثلة أخرى، ولكننا نكتفي بالإشارة إلى وجود مبدأ أنه ليس للحاكم (الخليفة) أن يغتصب السلطة بتحويلها عن هدفها الاجتماعي إلى مصلحته الشخصية، وإلا كانت أعماله باطلة لكونها مشوبة بعيب الإساءة في استعمال السلطة، كما قدمنا أن الأعمال التي تتجاوز حدود سلطته تكون باطلة، لأنها مشوبة بعيب تجاوز السلطة.

---

(١) إن الادعاء بإساءة استعمال السلطة كان هو السبب الأساسي الذي أثار فئة من المسلمين على حكم الخليفة الراشد الثالث عثمان بن عفان، فقد اتهموه بمحاباة أقاربه في تعيينهم في مراكز هامة، استبعد منها من كانوا أحق منهم بها، وقد نتج عن هذه الاتهامات حوادث أليمة أدت إلى مقتل الخليفة، ومهما يكن مدى صحة هذه الاتهامات فإنها حتى لو ثبتت فإن قتله كان عملاً غير شرعي.

(٢) كتاب «الخراج» ص(٥٣) أشار إليه «فتحي» ص١٧٢، مثال ذلك ما قاله أبو يوسف: «إن الوالي ليس له الحق في أن يسمح بأمر من شأنه أن يجعل المرور خطيراً في الطريق العام، ولنفس السبب لا يمكنه أن يأمر بتخفيف جزر في نهري دجلة والفرات أو إقامة سد عليها، إلا إذا كان لا يترتب على هذا العمل تعطيل الملاحة».

ويقول أبو يوسف كذلك: «إذا قلت المياه حول جزيرة من نوع تلك التي توجد في نهر دجلة قرب بستان موسى أو تلك التي توجد شرق المدينة، فلا أحد يحق له إقامة أي بناء عليها أو ممارسة أي زراعة بها، لأنه إذا أصبحت مثل هذه الجزيرة مروية ومزروعة، فإن ذلك من شأنه الإضرار بأصحاب المنازل القائمة أمام الجزيرة، وأنه ليس من حق الوالي أن يملك هذه الجزيرة لفرد أو يستثمرها لنفسه».

(٣) كتاب «الخراج» ص٥٢- مشار إليه في كتاب فتحي ص١٧١.

٢- ضمانات تطبيق هذين المبدأين

١٦٤- من وجهة النظر الدينية فإن الخليفة مسؤول أمام الله عن جميع أعماله، هذه المسؤولية كبيرة، لأن الواجبات المفروضة عليه تشمل كل مصالح المسلمين الجوهرية[1]، ولكن الفقه الإسلامي في هذه المسألة الخطيرة لا يكتفي بتقرير المبدأ أو إعلانه، بل إنه أحاط هذا المبدأ الأخلاقي بقواعد قانونية لضمان تنفيذه[2] بمقتضاها يكون للأمة الحق في ممارسة الشورى لاختيار الحكام وحقها في الرقابة على أعمالهم.

أولاً – مبدأ الشورى

١٦٥- يجب أن نشير هنا أولاً أنه في نطاق التشريع فإن الأمة لا تمارس فقط حق الشورى. بل إن لها الحق في أن تشرع قواعد ملزمة عن طريق الإجماع[*].

١٦٦- أما فيما يتعلق بالاختصاصات الخاصة بالحكومة في نطاق السلطة التنفيذية فإن على الحكومة -وهذا التزام قانوني- قبل اتخاذ القرارات في المسائل الهامة أن تستشير الأمة ممثلة في «أهل الحل والعقد» الذين لهم الحق بل عليهم التزام بتقديم المشورة والنصح، أساس هذا المبدأ، وهو الشورى، موجود بالقرآن والحديث وإجماع الخلفاء الأربعة الأوائل.

١٦٧- قال تعالى: ﴿وشاورهم في الأمر﴾ وقال أيضاً في وصف المؤمنين ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ وقال مخاطباً رسول الله ﷺ ﴿وشاورهم في الأمر، فإذا عزمت فتوكل على الله﴾.

---

(١) في الحديث الشريف: «إن الإمام الظالم أشد الناس عذاباً يوم القيامة» أشار إليه السيد رشيد رضا في كتابه «الخلافة» ص٢٧، وقد ذكر الخليفة عمر: أنه لو عثرت دابة على شاطئ الفرات فإنه سيكون مسؤولاً أمام الله، لأنه لم يمهد لها الطريق. يراجع الطبري ٥/ ١٨، وكان يتجول بنفسه للبحث عن المحتاجين لإغاثتهم، وقد ذكر الطبري قصصاً مؤثرة عن بعض تلك الجولات (ص٢١).

(٢) هذه الضمانات القانونية لا يتوسع الفقهاء في ذكرها، وسبب هذا في نظرنا هو تعطيل مبدأ حرية اختيار الخليفة، وهو أن نظم الاستيلاء على السلطة بعد الخلفاء الراشدين قد حالت دون توسع الفقهاء في المسائل التي لها آثار سياسية.

(*) بالإضافة إلى أن المجتهدين الذين تعترف لهم الأمة بهذه الصفة هم الذين يقومون باستنباط الأحكام الشرعية، وليس للحكام ولا السلاطين أي دور في ذلك.

إلى جانب هذه الآيات القرآنية الصريحة، هناك آيات أخرى يمكن الإشارة لها لتأييد مبدأ الشورى[(١)]

إن القرآن لم يستثن الرسول الكريم نفسه من واجب الاستشارة والالتزام بالشورى بنص صريح. وفي سيرته الشريفة مواقف كثيرة تدل على أنه تعود أن يأخذ رأي الصحابة، ولا سيما هؤلاء الذين كانت لهم دراية خاصة بالموضوع المطروح له[(٢)]، أما عن سنة الخلفاء الراشدين الأربعة الأوائل، ففيها أمثلة عديدة تؤكد حرص الخلفاء الراشدين على الشورى قبل اتخاذ قرار في أي مسألة هامة من شؤون الحكم[(٣)].

١٦٨ - مما لا جدال فيه إذن أن الحاكم ملتزم شرعاً بالشورى، ولكن هل يلزم باتباع الرأي الذي يشار عليه به؟ بالبحث عن الإجابة لهذا السؤال في سيرة الرسول والخلفاء الأوائل الأربعة نجد أنهم كانوا يلتزمون بالنصائح الموجهة لهم من المسلمين دائماً تقريباً. في الحالات النادرة التي لم يأخذوا فيها بتلك الآراء، كان هناك سبب هام يؤيد موقف الخليفة المستقل، مثال إن أبا بكر حين أصر على قراره في محاربة المرتدين مخالفاً بذلك رأي عمر وبعض الصحابة[(*)] فإنه قد برر هذا القرار بحجة شرعية قوية. ولم تلبث الحوادث أن

---

(١) بعض الآيات يأمر الرسول ﷺ بالشورى. تراجع هذه الأيات وأحكامها في التفاسير المشهورة (وكتابنا «فقه الشورى»).

(٢) رشيد رضا «الخلافة» ص٣٠ : ٣٣، حيث يشير إلى استشارة الرسول لصحابته بشأن الخروج لمواجهة قريش خارج المدينة، أو التحصن بها في غزوة الخندق.

(٣) يراجع الطبري (٤/ ٨٣ و١٦٥) حيث يذكر استشارة عمر للصحابة بشأن توزيع الغنائم، وبشأن سفره إلى الشام التي كانت موبوءة بالطاعون، أما استشارات أبي بكر، فيرجع إلى رشيد رضا (ص٣٣)، وفيما يخص الخليفة عمر بن عبد العزيز يراجع «موير» ص٣٤٦.

(*) تعليق: في رأينا أن قرار الجماعة أو ممثليها (أهل الشورى) ملزم طالما أن القرار تصدره الأغلبية وإنه تطبيق لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ولم يثبت تاريخياً أن الأغلبية أيدت رأي عمر، بل الواضح أنها أيدت رأي أبي بكر والشورى تكون ملزمة لولي الأمر عندما يكون القرار بالأغلبية لذلك نعتقد أن المثال الذي ذكره السنهوري عن الخلاف في الرأي بين أبي بكر وعمر وبعض الصحابة بشأن مانعي الزكاة لا يجوز أن يتخذ حجة على أن الشورى غير ملزمة لولي الأمر، كما يذهب بعض الكتاب والمؤلفين. وفي نظرنا أن الخلاف بين أبي بكر وغيره من الصحابة قد حسم لصالح أبي بكر؛ لأن عمر نفسه قد اقتنع بحجة أبي بكر عندما بين له أنه لا يجوز التفرقة بين الصلاة والزكاة، وأن من ينكر الالتزام بالزكاة كمن ينكر الالتزام بالصلاة، وكلاهما يعتبر مرتداً، يجب قتاله وكانت حجته التي وردت على لسانه «والله لا أفرق بين الصلاة والزكاة». والروايات كلها تدل على أن الصحابة اقتنعوا باجتهاده رضي الله عنه وفي مقدمتهم عمر.

ونحن نعتقد أن موضوع الشورى يحتاج إلى تأجيل ودراسة أوسع مما قدمه السنهوري، وقد تصدينا لهذه المهمة في كتابنا المطول عن «فقه الشورى والاستشارة» فنحيل عليه.

أكدت صواب رأيه الذي استطاع بهذا الموقف الحازم القضاء على الردة التي كادت أن تودي بقضية الإسلام بفضل رأيه الراجح، حتى إن عمر نفسه قد اعترف بخطأ الرأي الذي أبداه في هذا الموضوع. يمكننا إذن أن نجيب عن السؤال بالطريقة الآتية: إن الأصل هو أن يكون الخليفة ملتزماً باتباع النصح الموجه من المسلمين إلا إذا كان لديه سبب خطير يدعوه لمخالفته، والخليفة هو الذي يقرر ما إذا كان هناك سبب يدعوه ليتخذ قراراً يتحمل وحده المسؤولية عنه مخالفاً النصح الموجه له. كما أن من الواضح أن رأي الأقلية لا يقيد الخليفة إلا في الحالات التي يرى الخليفة أنه من الحكمة اتباعه.

١٦٩- بقي سؤال أخير، كيف يتعين أهل الشورى أي الأشخاص الذين يجب على الخليفة استشارتهم؟ من الواضح أنهم هم «أهل الحل والعقد» أو «أهل الشورى» ومعرفة هؤلاء يكون في نظرنا بالانتخاب كما أوضحنا ذلك من قبل بشأن طريقة اختيار الخليفة. أما إجراءات الشورى فتراعى فيها ظروف الزمان والمكان، ومما يؤسف له أن هذه الإجراءات لم تحظ باهتمام الفقهاء، لأنهم لم يجدوا في السوابق التاريخية في عهد الصحابة الذي دام لفترة قصيرة في عهد الخلفاء الأربعة الأوائل ما يمكن أن يكون أساساً لتنظيم دائم ومستقر للشورى.

ثانياً: مبدأ الرقابة على أعمال الحكومة

١٧٠- لا يكفي لحماية الأمة من تجاوز السلطة أو إساءة استعمالها أن يلتزم الحاكم بالشورى، بل يجب فوق ذلك وجود نوع من الرقابة على أعماله، لأنه يتمتع في حدود اختصاصه بسلطة تقديرية واسعة. وهذه السلطة التقديرية يمكن أن تعطل مزايا الشورى إلا إذا كانت هذه الشورى يتبعها رقابة مستمرة. إن الجزاء الجذري المتمثل في خلع الخليفة في حالة إخلاله بواجباته له أهمية كبرى، ولكنه يتم بعد وقوع الضرر الناتج عن العمل. فلا بد من وجود رقابة توقف الانحرافات لمنع حدوث الضرر الناتج عن وقوعها.

١٧١- هل يمكن وضع أساس شرعي لتنظيم مثل هذه الرقابة؟ توجد هذه الرقابة فعلاً في سيرة الخلفاء الأربعة الأوائل، وعبر عن ذلك الخليفة الأول (أبو بكر) في خطابه الأول بقوله: «إذا أحسنت فأعينوني وإذا أخطأت فقوموني» وأكد عمر نفس المبدأ حين قال في خطابه:

«أيها الناس إذا وجدتم فيّ اعوجاجاً فقوموني . قال بعضهم : والله لو وجدنا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا... وأجاب عمر الحمد لله الذي جعل بيننا رجالاً قادرين على تقويم اعوجاج عمر بسيوفهم» .

۱۷۲ - إذا كانت الرقابة واجباً شرعياً فكيف تقع إذن؟

في عهد الخلفاء الأربعة الأوائل لم تكن أجهزة الإدارة معقدة، فكان من السهل مراقبة أعمال الحكومة، إذ إن «أهل الحل والعقد» وهم الصحابة، كانوا يتولون أمر مراقبة أعمال الخليفة، وكانوا في نفس الوقت هم الذين ينتخبونه ويشيرون عليه. كانوا يمثلون الأمة في كل اختصاصاتها، ولكن لم يكن هناك قواعد تحدد إجراءات معينة لممارسة هذه الرقابة. من حين إلى آخر كان الصحابة يتقدون بعض القرارات التي اتخذها الخليفة، وكان بعد المناقشة يستطيع أن يقنع نفسه بخطئه، وفي هذه الحالة كان يسارع إلى تقويمه، أو كان يقنع مستشاريه بصواب عمله[١] ، بل لقد كان هذا الحق في الرقابة يصل في بعض الأحيان إلى أن أصبح لكل فرد من المسلمين الحق في نقد بعض أعمال الخليفة على اعتبار أنه يعبر عن الرأي العام[٢]. [*]

۱۷۳ - ما هو دور القضاء في الرقابة على أعمال الخليفة؟

هل للقضاة سلطة في تقدير أعمال الخليفة من ناحية شرعيتها أم لا؟ إنه يبدو لنا أكيداً أنه في الفقه الإسلامي يجب على القضاة الامتناع عن تنفيذ أي أمر للخليفة إذا كان هذا الأمر مخالفاً للشريعة[*] علاوة على ذلك فإن الخليفة يخضع للمقاضاة أمام القضاء في جميع الأمور، كأي فرد آخر، ولا يتمتع بأي حصانة مما يتمتع به رؤساء الدول في النظم العصرية.

١٧٤ - إن وسائل ممارسة الرقابة لم تكن منظمة بصورة دقيقة فيما يتعلق بإجراءات ممارستها. هل يمكن «لأهل الحل والعقد» أن يتدخلوا قبل أن ينفذ الخليفة أمراً، لمنع ذلك بحجة أنه عمل غير شرعي، أو هل لهم إلغاؤه بعد وقوعه إذا كان هذا العمل قد تم فعلاً؟

---

(١) من بين الخلفاء الراشدين الذين واجهوا انتقادات عديدة من الصحابة عثمان بن عفان، وذلك بسبب تأثره بأقاربه الذين استغلوا حسن نيته وكبر سنه، وقد أدى ذلك إلى اغتياله في سن الثانية والثمانين، بعد أن حكم اثني عشر عاماً.

(٢) حتى أن عمران بن سودة وقف يتهم عمر بارتكاب بعض الأخطاء، واضطر عمر إلى أن يدفع عن نفسه هذه الاتهامات، تراجع قصة هذه الواقعة في الطبري ٥ / ٣٢، ٣٣.

(*) إن هذا الحق مقرر للفرد العادي طبقاً للمبدأ المعروف: «أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» وقد أكده أبو بكر في خطابه حين قال: «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم» ، ومبدأ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وكيف يتم هذا الإلغاء؟ هل يتم ذلك بمقتضى سلطتهم الذاتية، أو يجب عليهم أن يلجؤوا إلى سلطة أخرى: شرعية أو قضائية حتى تقوم هذه السلطة بالإلغاء؟ هناك أسئلة عديدة دقيقة، لا نجد عليها إجابة واضحة في السوابق التاريخية.

إزاء عدم وجود إجابات واضحة على هذه الأسئلة في (*) (١) تاريخ الخلافة لا بد لنا من الاستعانة بأصول الشريعة ومبادئها العامة أولاً ثم بالمبادئ العامة في القانون العام المعاصر التي لا تتعارض مع مبادئ الشريعة: ففي نطاق النظم البرلمانية، يمارس رئيس الدولة سلطاته التنفيذية بواسطة وزارة مسؤولة أمام المجلس النيابي، (الذي يمارس السلطة التشريعية)، وهذه المسؤولية الوزارية هي التي يتمكن بها الشعب من ممارسة حقه في الرقابة على أعمال الحكومة.

هل يمكن تطبيق ذلك في النظام الإسلامي؟ إن الإجابة تحتاج إلى تفصيل: لقد بينا فيما سبق أن للخليفة أن يفوض سلطاته إلى «وزير تفويض» يمارس جميع اختصاصاته (فيما عدا استثناءات محدودة)، كما أنه يمكن أن يكون له أكثر من وزير تفويض، لكل منهم اختصاص محدد بل لقد أجاز «الماوردي» للخليفة أن يعين عدداً من وزراء التفويض لكي يعملوا معاً متضامنين، وبهذا نكون قد وصلنا إلى تشكيل مجلس وزراء مسؤول كما هو

(*) تعليق: كانت هذه الفقرة في الهامش (رقم ٩٤)، في الأصل الفرنسي لكن أضفناها في المتن لأهميتها - ونعتقد أنه يقصد الأسئلة المتعلقة بالإجراءات- لا بالمبادئ لأن مبدأ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو أساس الرقابة و لا شك فيه ولا غموض.

ثم إن رسالة السنهوري كتبت بالفرنسية ليقرأها أساتذة فرنسيون لذلك استعمل المصطلحات العصرية في النص الفرنسي ـ لكننا اضطررنا في هذا النص العربي إلى إضافة بعض المصطلحات الفقهية المقابلة لها ـ فتجاوز السلطة هو الظلم وإساءة استعمالها هو الفساد في نظرنا.

أما الرقابة على أعمال الخلفاء والحكومات فهي تطبيق لمبدأ مشهور تختص به الشريعة الإسلامية دون غيرها من الشرائع (القديمة أو الحديثة حتى الآن) وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ الذي يعتبر في فقهنا حقاً على كل فرد في الأمة، وعلى مجموع الأمة ذاتها ويمثلها فيها (أهل الحل والعقد)، الذين من حقهم اختيار الخليفة (الرئيس)، وطبيعي أنهم هو المسؤولون عن الرقابة على عمله ـ وإذا كان لم يوجد لهم مجلس يجتمعون فيه لممارسة هذه الرقابة بالشورى المنظمة فذلك لأن نظم الملك العضوض التي سادت بعد عصر الخلفاء الراشدين حالت دون ذلك لكنهم كانوا يمارسون حقهم كأفراد يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر في حدود استطاعة كل منهم.

لا بد أن نشير إلى أن شريعتنا بسبب مصدرها الإلهي سبقت جميع القوانين الوضعية لتقييد سلطة الحكام بعدم مخالفة أحكامها ـ فلا يستطيع المستبد أن يغير أحكامها ليؤمن حكماً شمولياً كما يفعل المستبدون العصريون الذين يغيرون التشريعات والدساتير حسب أهوائهم ومصالحهم.

لا يكفي أن نقول إننا لا نجد إجابة واضحة على أسئلة معينة في تاريخ الخلافة ولا في السوابق التاريخية لأن أصول الحكم تبنى على مبادئ الشريعة ومقاصدها ـ فلا يجوز الاحتجاج بالتاريخ لكي نتجاهل هذه المبادئ.

الحال في النظم العصرية. لكن بقيت نقطتان للخلاف بين هذا المجلس الذي يظم (وزراء التفويض) ومجلس الوزراء في النظم البرلمانية العصرية هما:

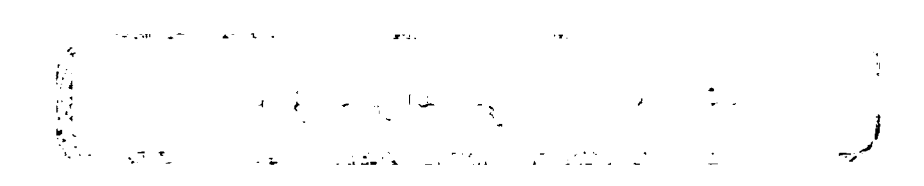
١- إن هذا المجلس كان مسؤولاً أمام الخليفة (رئيس الدولة) ولم يتقرر مسؤوليته أمام المجلس النيابي التزاماً بمبدأ الفصل الكامل بين السلطتين وبهذا يكون النظام الإسلامي أقرب إلى النظم الرئاسية المعاصرة (مثل دستور الولايات المتحدة الأمريكية، والدستور الألماني قبل الحرب العالمية الأولى).

٢- إن تفويض الخليفة سلطاته إلى الوزراء لم يكن معناه حرمانه من التصرف المباشر بنفسه (وهذا أيضاً هو الحال في النظام الرئاسي المعاصر).

الكتاب الثالث

انتهاء ولاية الحكم

(تقابل في النص الفرنسي من ص١٨٧-٢٤٥)



الكتاب الثالث

انتهاء الولاية

الكتاب الثالث

انتهاء الولاية

١٧٥ - تمهيد:

ولاية الحكومة (الخليفة) حين تكون صحيحة، تنتهي إما لسبب من جهة شخص الرئيس أو الحاكم (الخليفة) أو لسبب يرجع لانتهاء النظام.

في الحالة الأولى يبقى النظام (الخلافة الصحيحة) لكن شخص الرئيس (الخليفة) هو الذي يتغير.

أما في الحالة الثانية فإن النظام ذاته ينتهي وفي نظرنا أنه يكون موقوفاً فقط، ويحل محله لفترة نظام اضطراري: وتكون الحكومة (الخلافة) غير صحيحة (أو ناقصة) مؤقتة مهما طالت ولمدة يبقى التزام الأمة الإسلامية بإعادة الخلافة الصحيحة ما بقي الإسلام، وما بقيت شريعته إلى يوم الدين(*).

---

* هناك من يهاجمون «الخلافة» محتجين بالانحرافات والعيوب التي ينسبونها إلى نظم الخلافة الناقصة أو الفاسدة (بعد عهد الخلفاء الراشدين) والسنهوري يمتاز بدعوة الأمة إلى إصلاح تلك الانحرافات وعلاج العيوب، لأن واجبها هو تصحيح الخلافة، أما هؤلاء فيدعون إلى التخلي عنها، وهم يعلمون أن أعداءنا يريدون ذلك، وإنهم بذلك يساعدونهم عن قصد أو غير قصد (إذا أحسنا الظن ببعضهم).

الباب الأول

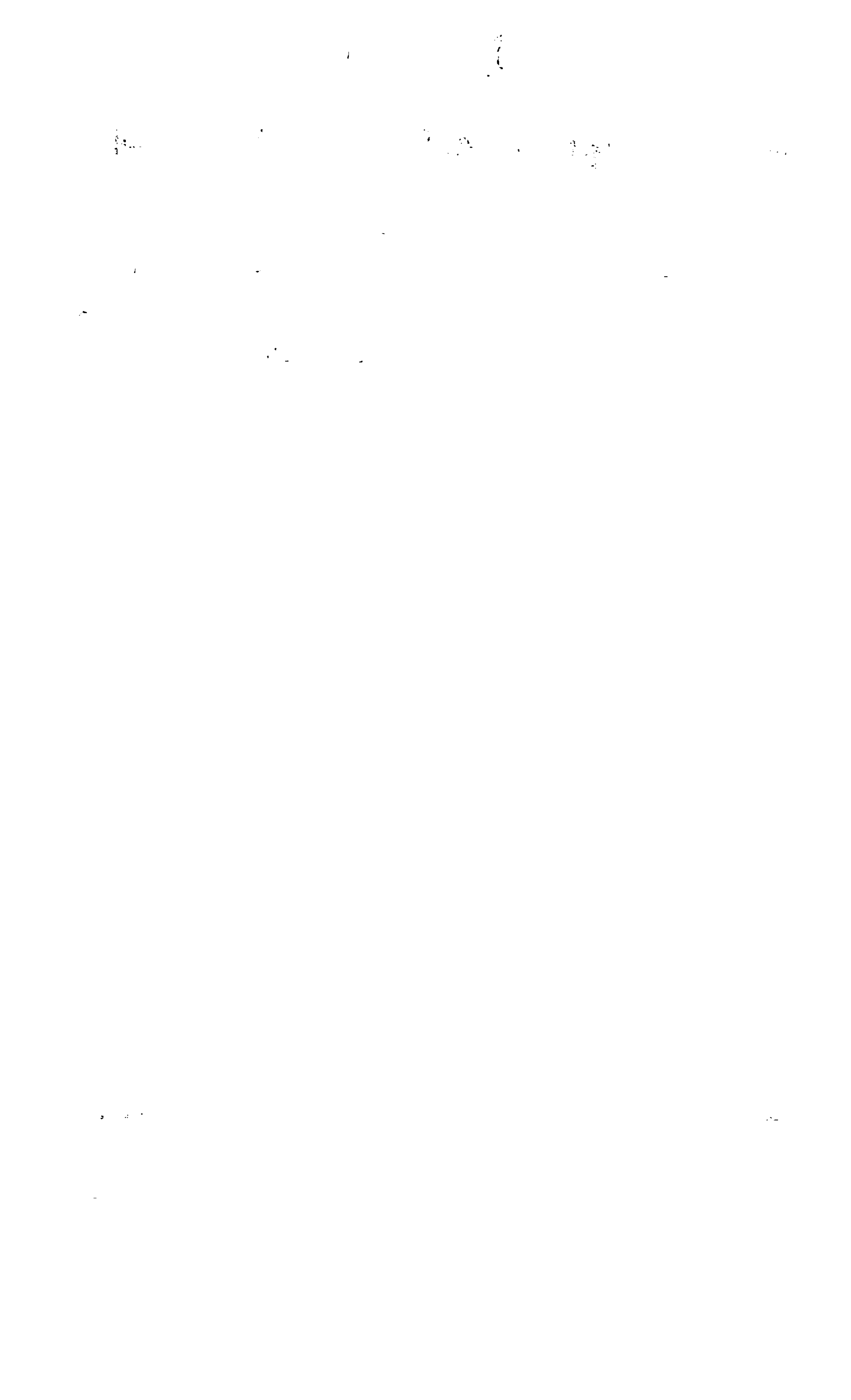
أسباب الانتهاء الراجعة لشخص الرئيس (الخليفة)

١٧٦- سقوط الولاية (الخلافة) الصحيحة(*) ، معناه أن يعزل الحاكم (الخليفة) بسبب تغير حالته : إذا فقد شروط الأهلية الضرورية لممارسة الولاية (الخلافة) .

في هذه الحالة تنتهي الالتزامات التي تلتزم بها الأمة نحوه ، وهي : الطاعة والنصرة ولها عزله ، ولكن هذا ليس السبب الوحيد لانتهاء الولاية إذ هناك سببان آخران : الموت ، والتنحي ، وسنبدأ بهما :

(*) تعليق : أما الولاية غير الصحيحة فهي ساقطة ولا شرعية لها ، فلا مجال للبحث في أسباب جديدة لسقوطها . . . لأن السقوط معناه زوال الشرعية عمن تكون سلطته شرعية .

لكن السنهوري درس انتهاء الولاية (الخلافة) الناقصة بإعادة الخلافة الصحيحة في البنود ٢٥٥ إلى ٢٧٠ وتوسع في ذلك رغم أن هذا الاحتمال لم يقع حتى الآن ، وإن كان هو يتمناه ، أما ما حدث فعلاً فهو انتهاؤها بانهيار دولة الخلافة كلها بسبب تراكم أسباب الفساد فيها مما أضعفها ، ومكن أعداءها من القضاء عليها .



الفصل الأول

أسباب الانتهاء بغير سقوط الولاية

١ - الموت

١٧٧ - عقد الولاية (الخلافة) ينتهي بموت الرئيس (الخليفة) لأن آثار العقد بالنسبة له شخصية محضة ولا تمتد إلى ورثته. صحيح أن للحاكم (الخليفة) الصحيح أن يختار من يخلفه بعقد استخلاف، ولكن هذا الاستخلاف ليس وراثة مطلقاً.

١٧٨ - إن المرض حتى لو اشتدت وطأته لا تنتهي به الولاية، ولكن إذا مرض الخليفة لدرجة اليأس من حياته، وإذا أصبح عاجزاً ولم يعد يتمتع بكل قواه، فيستطيع الناخبون انتخاب مرشح ليكون خلفاً له.

١٧٩ - بوفاة الرئيس (الخليفة) تصبح الولاية (الخلافة) شاغرة ويجب اتباع الإجراءات المقررة لتنصيب الرئيس (الخليفة) الجديد ويجب على الناخبين انتخاب رئيس (خليفة) جديد كما أن لهم مبايعة الشخص الذي استخلفه المتوفى عند الاقتضاء إن وجد وكان في نظرهم مؤهلا لذلك وجديراً بثقتهم كما حدث ذلك لعمر بن عبد العزيز وعثمان بن عفان.

وليس هناك فترة محددة لمبايعة الخليفة الجديد، ولكن لا يجوز أن يتأخر كثيراً، لأنها حالة عاجلة تمس المصالح الجوهرية للأمة الإسلامية. لذلك فإنه فور موت الرسول ﷺ كان أول اهتمام للمسلمين هو القيام باختيار الخليفة الأول أبو بكر الصديق، وقدموا ذلك على دفن الرسول ﷺ والخليفة الثاني عمر تمت له البيعة من الناخبين فور موت أبي بكر. والخليفة الثالث انتخب خلال الثلاثة أيام التي حددها عمر. وعقب اغتيال الخليفة الثالث سارع الناخبون إلى مبايعة «علي» الخليفة الرابع[١] هذه السوابق تبين أن القواعد الإسلامية الصحيحة تحتم أنه يجب اختيار الرئيس (الخليفة) بأكبر سرعة ممكنة. وهذا المبدأ صحيح ليس فقط حين يكون خلو منصب الخلافة ناتجاً عن موت الخليفة، ولكن أيضاً عندما ينتج الخلو عن أي سبب آخر كالاستقالة أو سقوط الولاية أو العزل[٢].

١٨٠ - هناك سؤال آخر، هل من جوهر نظام الخلافة نفسها أن يكون منصب الخلافة لمدى

---

(١) ورد في «العقائد العضدية» ص٢٠٥-٢٠٦ أن مبايعته تمت خلال ثلاثة أيام.

(٢) ابن حزم ٤/ ١٧٠.

الحياة، أو غير محدد المدة؟ وأن الموت وحده - إذا لم يتوفر أي من الأسباب الأخرى المذكورة أعلاه- هو الذي ينهي ولاية (الخلافة)؟ وبعبارة أخرى هل يمكن أن يعين الرئيس (الخليفة) لمدة محددة معينة، وأن تنتهي ولايته تلقائياً بحكم القانون عند انتهاء هذه الفترة؟ أهمية هذا السؤال أن الإجابة عليه بالإيجاب تجعل نظام (الخلافة) يماثل الأنظمة الجمهورية المعاصرة، وللسؤال أيضاً أهمية فيما يتعلق بشرعية النظم الجمهورية من وجهة نظر الفقه الإسلامي مثل الجمهورية التركية.

في رأينا أنه ليس هناك شك في الإجابة، رغم أن مثل هذه الحالة لم تواجه من قبل نظرياً أو عملياً في التاريخ الإسلامي ورغم أن المفهوم التقليدي للخلافة جرى على العمل تنصيب الخليفة لمدى الحياة وإن ولايته تستمر إلا إذا تنحى أو حكم بسقوط ولايته ولكنه لا يوجد حسب رأينا في مبادئ الفقه الإسلامي أي مانع من تحديد مدة الولاية(*).

٢ - التنحي أو الاستقالة

١٨١ - مبدئياً كل ولاية تابعة يمكن إنهاؤها، وفي هذه العقود عامة يكون لكل طرف في العقد إنهاء العقد بإرادته، وهذه القاعدة تسري على عقد الوكالة الذي هو أساس الولايات التابعة[١].

١٨٢ - على عكس ذلك فإن ولاية الخليفة هي ولاية أصلية وليست تابعة، لذلك يرى فقهاؤنا أنه لا يمكن إنهاؤها بإرادة أحد الطرفين، وهذا مؤكد بالنسبة للناخبين[٢]*.

(*) تعليق:

في رأينا أن الولاية تكون لمدى الحياة فقط إذا لم يتضمن عقد البيعة تحديد المدة ولما كان عقد البيعة حراً فإنه يمكن لمن بايعوا الحاكم أن يضعوا قيوداً أو شروطاً على سلطة الحاكم وهي التي ينص عليها الدستور الذي يتضمن شروط البيعة ومن الصواب أن يكون للناخبين من أهل الحل والعقد أن يجعلوا البيعة محدودة المدة ليتمكنوا من مزاولة حقهم في الإشراف على أعمال الحكومة وسياسة الحاكم الذي اختاروه. هذا كله خاص بالبيعة الحرة، وهي وحدها التي تصح شرعاً، أما البيعة التي تؤخذ بالإكراه أو الغش فإنها تكون عقداً باطلاً سواء كان هذا العقد لمدى الحياة أو لمدة محددة يراجع كتابنا «فقه الشورى» البند (٦٣) ص٤٤٥ من الطبعة الأولى والثانية.

(١) لاحظنا أن عقد الاستخلاف في نظر الفقهاء ملزم للمستخلف، ولا يجوز له العدول عنه، وذلك لأن هذا عقد من نوع خاص لصالح جماعة المسلمين، فهو ليس عقد ولاية أو وكالة.

(٢) تقول «الأحكام السلطانية» ص (٨) إن أهل الاختيار لا يجوز لهم عزل الخليفة طالما لم يوجد لديه سبب من أسباب سقوط الولاية.

(*) تعليق: [يلاحظ أن هذه القاعدة هي المتبعة في النظم الديمقراطية الحديثة إذ ليس للناخبين حق عزل النائب الذي تم انتخابه... ولكن هذا لا يمنع من محاسبة من اختاروه وعزله لسبب شرعي فعزل الخليفة أو الحاكم لسبب شرعي لا =

ولكن هل تطبق هذه القاعدة تجاه الخليفة؟ يبدو منطقياً الرد على ذلك بالإيجاب، أي أنه لا يجوز له التنحي إلا بموافقة الأمة [١].

ومع ذلك ليس هذا هو الحل الذي يبدو أنه ساد في الفقه، فإن الماوردي قرر أن (الخليفة) يمكنه أن يتنحى أي أنه يستطيع أن ينهي عقد الولاية بإرادته وحده[٢]، وهو يفسر هذا باعتبارات عملية، أنه في صالح سير نظام الخلافة أن لا يفرض على الخليفة البقاء رغم إرادته إذا أراد التنحي عن مهامه في الحكم.

١٨٣ - إن تنحي الرئيس (الخليفة) يجعل الخلافة شاغرة، ويفتح الباب لاختيار من يتولاه ويجب على أهل الاختيار البدء في اختيار رئيس (خليفة) جديد عن طريق الانتخاب أو إقرار الاستخلاف من قبل الخليفة المتنحي. ولكنه في رأينا لا يجوز أن يكون هدف الخليفة من تنحيه أو استقالته هو أن يمكن شخصاً آخر من الخلافة عن طريق استخلافه[٣].

=

يتعارض مع العقد، بل هو إعمال له.... كما سنوضح في البنود التالية]...

(١) منطقياً ما دام العقد ملزماً لأحد الطرفين، فلا بد أن يكون ملزماً للطرف الآخر، يضاف إلى ذلك أن هذا العقد متعلق بالصالح العام، فالخلافة نظام أساسه مصالح الأمة الإسلامية، ولذلك تكون الحقوق الناشئة عنه لصالح المسلمين وليست لصالح الخليفة، وبالتالي لا يجوز أن يتصرف فيه بالإنهاء، وقد رأينا هذه القاعدة بشأن عقد الاستخلاف الذي تطبق عليه نفس القاعدة، ولذلك نرى السعد في («شرح المقاصد» ٢/ ٢٧٢) لا يجيز تنحي الخليفة بإرادته المنفردة إلا في حالة ما إذا كان قد حل به سبب يعجزه عن القيام بمسؤولياته وهنا يكون انتهاء الولاية بسقوطها لا بالتنحي.

(٢) ص٩، حيث يقول: إن التنحي عن الخلافة يترتب عليه ما يترتب على موت الخليفة، وكذلك ص٢٠ حيث يشير إلى أن الفرق بين الخلافة ووزارة التفويض هو أن الخليفة له الحق في التنحي في حين أن الوزير لا يحق له ذلك.

(٣) يلاحظ أن تنحي الحسن بن علي عن الخلافة لمعاوية لم يكن تنحياً عن منصب الخلافة، بل كان فقط تخلياً عن المطالبة بالخلافة (أو عن ترشيح نفسه لها) مما فتح المجال لمعاوية للاستئثار بها.

الفصل الثاني

انتهاء الولاية بالسقوط (العزل)

١٨٤- إن تغير حال الخليفة يترتب عليه سقوط ولايته إذ تسقط صفة الولاية (الخلافة) عمن تولاها إذا تغير حاله تغيراً نتج عنه فقد واحدة أو أكثر من شروط الأهلية المطلوبة عند إتمام عقد الخلافة[1] .

١٨٥- من المعروف أن هذه الشروط عديدة. لكن بعضها لا يمكن تصور فقدانه مثل شرط الذكورة (أو شرط النسب القرشي عند من يشترط ذلك) وكذلك شرط العلم والحكمة والشجاعة (في نظرنا)، كما أن بعضها فقدانه غير جائز كالحرية ، أما الشروط الأخرى التي قد تزول بعد تولي الخلافة فهي سلامة العقل أو سلامة الحواس أو العدالة ، أو الإسلام ، لكن شرط العدالة والإسلام يختلفان عن الشروط السابقة في أنهما ليسا من الشروط الجسمية ، ويقول الماوردي : إن هناك حالتين يترتب عليهما سقوط الولاية عن شاغلها ، أولاهما : عيب أو نقص معنوي يزيل عنه صفة العدالة أو صفة الإسلام ، أما الثانية فهي نقص أو عيب عضوي أو جسماني[2] .

١- السقوط أو العزل لأسباب معنوية

١٨٦- [العيوب المعنوية التي يترتب عليها سقوط الولاية بحكم القانون هي : فقد شرط الإسلام بالردة ، أو فقد صفة العدالة بالفسق].

(أ) لما كان يشترط فيمن يتولى الخلافة (رئاسة الدولة) أن يكون مسلماً ، فإنه يترتب على ذلك أنه إذا أصبح بعد توليته مرتداً فإن الولاية تسقط عنه تلقائياً بحكم القانون.

١٨٧- (ب) كذلك الحكم إذا لم يرتد عن الإسلام ، وإنما أصبح فاسقاً فقط [لأنه يفقد صفة العدالة][*]

١٨٨- والفسق نوعان : الأول هو الفسق الظاهر المعروف بذلك ، لأنه يظهر في السلوك الخارجي ، أما النوع الثاني فهو الفسق المعنوي ، وكلا النوعين يزيل صفة العدالة

---

(١) يعتبر هذا شرطاً فاسخاً ضمنياً في عقد الولاية ، ويتحقق هذا الفسخ إذا فقد الخليفة أحد الشروط الجوهرية المشترطة فيه ليكون أهلاً لها.

(٢) «الأحكام» ص١٤ ، وترجمتها الفرنسية لاستروروج ص ١٧٠-١٧١ .

(*) ما بين قوسين أضفناه لإيضاح الغموض في الأصل الفرنسي فهو من عندنا.

اللازم توافرها فيمن يتولى الرئاسة (الخلافة).

١٨٩ - الفسق الظاهر بالمعنى المعروف هو الفسق الذي ينتج عن ارتكاب المعاصي، والتجرؤ على الأعمال المكروهة مع اتباع الشهوات والاستسلام للأهواء، وهو يظهر في السلوك الشخصي للحاكم سواء في حياته الخاصة(*) أو في طريقته في ممارسة السلطة في الحياة العامة.

١٩٠ - ويعتبر الخليفة فاسقاً بهذا المعنى إذا ارتكب إحدى الكبائر(١) أو إذا تعود ارتكاب الصغائر.

١٩١ - أما في النوع الثاني الذي يهمنا (الفسق المعنوي) فيصبح الخليفة فاسقاً إذا خرج في ممارسة ولايته عن الأصول الشرعية، أي إذا تجاوز سلطته أو أساء استعمال ولايته.

١٩٢ - والمتفق عليه أن الفسق بنوعيه يمنع من تولي الخلافة، ويترتب على ذلك أنه يمنع من استمرار سلطة الخليفة إذا طرأ أثناء الولاية، ما دام أنه يمنع أهليته لتولي الخلافة(**).

إذا استرد الخليفة مرة أخرى صفة العدالة فهو لا يسترد بذلك صفة الخليفة إلا إذا تم عقد جديد بتوليته (الخلافة) يكسبه الصفة من جديد(٢).

١٩٣ - وهذا سؤال لا بد من الإجابة عليه. هل يترتب على الفسق سقوط صفة الخلافة تلقائياً بحكم القانون أم أنه يجب خلع الخليفة بقرار من جهة ما؟ يفتي الشافعي بأن السقوط يقع بحكم القانون تلقائياً، ويمكن أن نؤيد هذا الرأي بالقول بأن عقد الخلافة ينفسخ بحكم القانون عندما تتحقق الشروط التي يترتب عليها انفساخ العقد.

(*) يتبين من هذا أن الجدل الذي ثار في الولايات المتحدة بشأن ما ينسبونه إلى الرئيس (كليتون) قد حسم في الفقه الإسلامي - منذ عدة قرون- وخاصة على رأي الإمام الشافعي المشار إليه في البند (١٩٣).

(١) يراجع بشأن الكبائر -البيضاوي ١٠/ ٢٧، وفخر الدين الرازي من «الشرح الكبير» ٣/ ٣٠٥، وما بعدها والغزالي (الإحياء) ٤/ ١٦.

(**) تعليق:

أشار المؤلف في بند ١٨٨ بالمتن في النص الفرنسي.. إلى أن بعض فقهاء البصرة يرون خلاف ذلك، [وهنا يظهر مرة أخرى الخلط بين مبادئ الخلافة الصحيحة، وما جرى عليه العمل في الخلافة الناقصة]، وقد انتقد هذا الرأي في البند ١٩٥ فيما بعد.

(٢) يقول الماوردي «الأحكام» (ص١٤): إن بعض الفقهاء يقولون مع ذلك أنه في هذه الحالة يسترد الشخص صفة الخلافة لمجرد استرداده صفة العدالة دون حاجة لبيعة جديدة، وحجتهم في ذلك أن الخلافة لها طبيعة عامة، وأنه يحسن تفادي إجراءات بيعة جديدة.

ولكن هناك اعتبارات عملية تدعو للقول بأن السقوط يكون بقرار من الأمة [أو من يمثلونها] لأن للقول بالسقوط بحكم القانون في حالة الفسق معناه أن ذلك قد يحدث بدون علم الأمة وتكون أعماله التي قام بها بعد الفسق باطلة شرعاً دون أن يعلم الناس ذلك، وهذا يخل باستقرار الأوضاع القانونية والسياسية وثباتها.

١٩٤ - إن هذه النظرية بشأن سقوط صفة الولاية -سواء وقع ذلك بحكم القانون أو على أثر صدور قرار به- إنما هي تأكيد واضح للصفة التعاقدية للولاية (للخلافة)، لأن أساسها عقد بين الأمة ورئيسها (الخليفة) فإذا لم يقم الخليفة بواجباته ينفسخ العقد أو يفسخ ويتحلل الطرف الآخر (الأمة) من التزاماته. وقد يبدو هذا أمراً طبيعياً في عصرنا، ولكن للفقه الإسلامي الفضل في أنه قد وضع المفهوم التعاقدي للسلطة قبل أن يظهر في الفكر الأوربي، وفي الوقت الذي كان فيه العالم الأوروبي في ظلمات العصور الوسطى. وبذلك تقدم فقهنا أكثر من ألف سنة على النظريات الحديثة التي تفخر بها أوروبا في القرن الثامن عشر، بل إن الفقه الإسلامي تجاوز ما قاله «روسو» عن العقد الاجتماعي الذي كان في نظره عقداً ضمنياً مفترضاً، أما في الشريعة الإسلامية فإن الولاية مبنية على عقد فعلي حقيقي تسري عليه أحكام العقود من حيث انعقاده وصحته وانتهاؤه وهو عقد البيعة.

١٩٥ - كل ما قدمناه خاص بنظرية الحكومة (الخلافة) الصحيحة، ولكن الخلط بين هذا النظام ونظام (الحكومة) الخلافة الناقصة لدى بعض الفقهاء جعلهم يأخذون برأي شاذ، فيما يتعلق بأثر الفسق في سقوط صفة الخلافة، مع اعتراف هؤلاء أن الفسق مانع من صحة عقد الخلافة، إلا أنهم يرفضون أن يقبلوا النتيجة المنطقية التي تجعله مانعاً من الاستمرار فيها، وهم يعللون هذا القول بأن حالة الضرورة قد تضطر الأمة لأن تتحمل بقاء خليفة فاسق، إذا كان مستبداً يفرض سلطته بالقوة. (وهذا التعليل خاص بالخلافة الفاسدة أو الناقصة) مثال ذلك أن التفتازاني يقر أن الشخص الفاسق أو غير العادل ليس أهلاً لتولي الخلافة وممارستها إلا أنه يؤكد أن الفسق أو الظلم لا يترتب عليهما سقوط صفة الخلافة[١] ويؤيد (السعد) هذا الرأي[٢].

---

(١) «تقريب المرام» ص٣٢٢.

(٢) يراجع «شرح المقاصد» ٢/ ٢٧٢، كما تراجع «العقائد النسفية» ص١٤٥، ١٤٦، ويلاحظ أن التفتازاني يشير إلى الفرق بين رأي الشافعي ورأي أبي حنيفة، فالشافعي يؤكد أن الفاسق ليس أهلاً لأية ولاية، في حين أن أبا حنيفة يرى أنه يمكن أن يمارس ولاية الخلافة. ويأخذ التفتازاني برأي أبي حنيفة ويؤيده بما يأتي:

=

يلاحظ أن الشافعية يفرقون بين ولاية القاضي وولاية الخليفة فيرون[1] أن الخليفة يمكن أن يبقى إذا كان يترتب على سقوط ولايته بسبب الفسق حرب أهلية أو اضطراب، (وقولهم هذا يدخل ضمن أحكام الخلافة الناقصة أو الفاسدة) ولكن اثنين على الأقل من فقهاء الحنفية المشهورين (وهما ابن الهمام في «المسايرة» وصدر الشريعة في «تعديل العلوم») يريان أن الفسق سبب من أسباب سقوط الولاية.

أما صاحب المواقف فيأخذ برأي وسط[2] هو أنه في حالة الفسق لا يصبح خلع الخليفة حتمياً، بل هو فقط اختياري[3] ويرى من ناحية أخرى أنه لا يجوز خلع الخليفة إذا كان يترتب على ذلك أضرار أخطر من الأضرار الناتجة من استمراره في الحكم[4] هذه القاعدة الأخيرة معقولة جداً، ولكن الواقع هو أن المستبد الذي يبقى في ولايته بالسيطرة والقهر، رغم فسقه تكون خلافته اضطرارية فاسدة ناقصة على الأقل، وليست خلافة صحيحة وتعتبر نظاماً شاذاً مؤقتاً أو اضطرارياً.

٢- سقوط الولاية بسبب عجز بدني

١٩٦- قد تسقط عن الحاكم ولايته بسبب إصابته بعيب جسمي يفقده إحدى الحواس أو أعضاء الجسد أو الحرية[5].

فقد أحد الحواس

١٩٧- إن كلمة الحواس تأخذ هنا معنى واسعاً جداً حتى يشمل العقل نفسه:

=

١- السوابق التاريخية بعد عهد الخلفاء الراشدين حيث تولى الخلافة من وصفوا بالفسق. ويرد على هذا القول بأن هذه كانت أنظمة خلافة ناقصة، أو غير راشدة.

٢- إن العصمة ليست شرطاً لتولي الخلافة. ويرد على هذا بأنه يخلط بين العصمة وبين صفة العدالة المطلوبة في كل من يرشح للولاية (يراجع رد حاشية الخيالي، والعقائد النسفية ص١٤٥، ١٤٦).

(٢) المواقف ٨/ ٣٥.

(٣) أي أنه يجوز للأمة خلع الإمام لسبب يبرر هذا الخلع، المواقف ٨/ ٣٥٣.

(ويؤخذ عليه أنه لم يشر إلى أنه في حالة بقاء الفاسق في الولاية فإن خلافته تكون ناقصة).

(٤) المواقف ٧/ ٣٥٣.

(٥) يعتبر الماوردي فقد الحرية ضمن العيوب البدنية، وكان من الأولى في نظرنا أن يعتبر مماثلاً للرق الذي يمنع من الأهلية لعقد الخلافة، وبالتالي فهو يمنع استمرار العقد إذا عرض أثناء الولاية.

هناك عارضان يمنعان استمرار عقد الولاية (الخلافة) كما أنهما يمنعان انعقاده وهما: فقد العقل وفقد البصر.

١٩٨- طبيعي أن يجعل الجنون الخليفة غير قادر على القيام بمسؤولياته[١].

١٩٩- ثم إن فقد البصر سبب لسقوط ولاية الخليفة عند الماوردي الذي يعلل ذلك بأن العمى يسقط ولاية القاضي ويمنع قبول شهادة الشاهد، فمن باب أولى يجب أن يترتب عليه سقوط ولاية (الخليفة).

فقد الأطراف

٢٠٠- إن فقد الأطراف الذي يكون عائقاً كاملاً عن العمل[٢] أو الحركة (مثل فقدان اليدين أو القدمين) ينتج عنه سقوط الولاية كما أنه يمنع انعقاد الخلافة، أما إذا لم تشكل هذه العيوب سوى نقص جزئي في المقدرة على العمل أو على الحركة فإنها تمنع انعقاد الولاية (الخلافة)، ولكن لا ينتج عنها السقوط[٣].

فقد حرية التصرف

٢٠١- يجب أن يتمتع الحاكم (الخليفة) بحرية تامة في مباشرة ولايته، فإذا أصبح خاضعاً لإرادة أخرى غير إرادته، فإنه يكون فقد حرية التصرف وبذلك تسقط ولايته. وبناء على هذا المبدأ فإن الحاكم (الخليفة) الذي يخضع لنفوذ أجنبي سواء كان نفوذاً ظاهراً أو غير ظاهر تسقط عنه صفة الولاية (الخلافة)[٤].

---

(١) ولكنه لا ينتج عنه سقوط الولاية إلا إذا ثبت أنه جنون مستمر. ويظهر لنا أن القرارات التي يتخذها الخليفة أثناء حالات الجنون المؤقت تكون باطلة حتى ولو لم يفقد صفته بسبب عدم استمرار هذه الحالة، ويراجع بشأن الجنون المتقطع الذي تتخلله فترات إفاقة، ما قاله الماوردي ص ١٤. وفي نظرنا أن الشيخوخة والأمراض المستعصية التي يترتب عليها ضعف العقل لدرجة تجعل الخليفة غير قادر على القيام بمسؤولياته يجب أن تعتبر مماثلة لحالات فقد العقل.

(٢) بالنسبة للعيوب الأخرى التي تصيب العين مثل الحول، تراجع «الأحكام» ص١٥، أما فيما يخص الصمم والبكم اللذين يمنعان انعقاد الخلافة، ففيها آراء متعددة، وهناك خلاف حول كونهما يسببان السقوط أم لا، أما صعوبة النطق أو ثقل السمع، فلا يترتب عليهما سقوط ولاية الخليفة.

ويلاحظ أن العيوب البدنية يمكن أن يترتب عليها سقوط صفة الخلافة بحكم القانون لأنها أسباب جسمية يمكن التحقق منها بسهولة، ولكننا نرى لأسباب عملية أنه من الأفضل أن يصدر قرار رسمي بذلك لما يترتب عليه من نتائج قانونية واجتماعية هامة.

بالنسبة للعيوب والأمراض الأخرى تراجع «الأحكام السلطانية» ص١٥، وعلى العموم فإن القاعدة العامة هي أن كل عيب بدني يعوق الخليفة عن مباشرة مهامه ينتج عنه سقوط ولاية -الخليفة- يراجع «رد المختار» ٣/ ٤٢٨.

(٤) وينطبق هذا المبدأ على النفوذ الأجنبي أياً كانت صورته أو تسميته في لغة العصر الحاضر كالحماية الأجنبية أو الدخول ضمن منطقة النفوذ لدولة أجنبية.. إلخ.

٢٠١م - يتبقى لدينا فرضان هامان يجب بحثهما وهما : الحجر والإكراه.

٢٠٢- أما عن الحجر فيقول «الماوردي» :

«الحجر هو أن يستولي عليه من أعوانه من يستبد بتنفيذ الأمور من غير تظاهر بمعصية ولا مجاهرة بمشاقة فلا يمنع ذلك من إمامته ولا يقدح في صحة ولايته ولكن ينظر في أفعال من استولى على أموره : فإن كانت جارية على أحكام الدين ومقتضى العدل جاز إقراره عليها تنفيذاً لها وإمضاء لأحكامها لئلا يقع ما يعود بفساد على الأمة ، وإن كانت أفعاله خارجة عن حكم الدين ومقتضى العدل لم يجز إقراره عليها ولزمه أن يستنصر من يقبض يده ويزيل تغلبه[1]» .

ومن الواضح أن الحل الذي يقدمه «الماوردي» في حالة الحجر قد أملته عليه اعتبارات الاضطرار والضرورات العملية وهي الاعتبارات نفسها التي أملت عليه الأحكام التي قدمها بشأن ولاية الاستيلاء[2] .

٢٠٣- أما الإكراه الذي يسميه الماوردي «القهر» فقد قال عنه :

«أما القهر فهو أن يصير مأسوراً في يد عدو قاهر لا يقدر على الخلاص منه ، فيمنع ذلك من عقد الإمامة له لعجزه عن النظر في أمور المسلمين وسواء كان العدو مشركاً أم مسلماً باغياً ، وللأمة اختيار من عداه من ذوي القدرة . وإن أسر بعد أن عقدت له الإمامة فعلى كافة الأمة استنقاذه لما أوجبته الإمامة من نصرته» .

وفي رأيه أنه «إن كان في أسر المشركين خرج من الإمامة لليأس من خلاصه ، واستأنف أهل الاختيار بيعة غيره على الإمامة ، ولو خلص من أسره بعد الإياس منه لم يعد إلى إمامته لخروجه منها بالإياس . . . وإن خلص قبل الإياس فهو على إمامته» .

أما في الحالة الثانية «عندما يكون مأسوراً لدى بغاة من المسلمين[3] فإن كان مرجواً الخلاص فهو على إمامته ، وإن لم يرج خلاصه لم يخل حال البغاة من أمرين : إما أن يكونوا نصبوا لأنفسم إماماً أو لم ينصبوا : فإن كانوا فوضى لا إمام لهم فالإمام مأسور في أيديهم على إمامته لأن بيعته لهم لازمة وطاعته عليهم واجبة ، فصار معهم كمصيره مع أهل العدل إذا صار

---

(١) «الأحكام السلطانية» ص١٦ .

(٢) ويمكن القول بأن الحجر هو نوع من وزارة الاستيلاء أو ولاية الاستيلاء ، وقد عاش الماوردي في عصر وصلت فيه الخلافة العباسية إلى درجة من الضعف الذي استغله الولاة والوزراء للاستيلاء على السلطة الفعلية مع بقاء الخليفة ، ولكنه لم يبق له إلا سلطة اسمية دينية ، هذه الظروف هي التي أملت الأحكام الاضطرارية الخاصة بولاية الاستيلاء [التي أوردناها في البند (١٤٧)فيما سبق] .

(٣) يراجع بشأن البغاة «الأحكام السلطانية» ص٤٧ - ٥٠ .

تحت الحجر، وعلى أهل الاختيار أن يستنيبوا عنه ناظراً يخلفه إن لم يقدر على الاستنابة، فإن قدر عليها كان أحق باختيار من يستنيبه منهم». «وإن كان أهل البغي قد نصبوا لأنفسهم إماماً دخلوا في بيعته وانقادوا لطاعته، فالإمام المأسور في أيديهم خارج عن الإمامة بالإياس من خلاصة، لأنهم قد انحازوا بدار تفرد حكمها عن الجماعة، وخرجوا بها عن الطاعة فلم يبق لأهل العدل بهم نصرة، ولا للمأسور معهم قدرة. وعلى أهل الاختيار في دار العدل أن يعقدوا الإمامة لمن ارتضوا لها. فإن خلص المأسور لم يعد إلى الإمامة لخروجه منها». [1](*)

معنى ذلك أن الإمام الذي عينه البغاة يصبح خليفة بالقهر والاستيلاء والغصب، وقد أجازوا ذلك للضرورة فقط، ولكن خلافته فاسدة أو ناقصة وتسري عليها أحكام هذا النوع من الخلافة غير الصحيحة الذي ندرسة فيما بعد.

---

(١) تراجع «الأحكام السلطانية» ص١٧ وما بعدها حيث يقول إنه في حالة السقوط إذا كان الخليفة قد استخلف، فإن من استخلفه يستحق الولاية. ويذكر مبررات ذلك.

أما تحديد الوقت الذي يصبح هناك يأس من خلاص المأسور، فإنه واقعة موضوعية، تخضع لتقدير الأمة(أو أهل الحل والعقد الممثلين لها).

(*) حرص السنهوري على إبراز رأي الماوردي ليبين مدى ما وصل إليه فقهاؤنا من دقة، لكننا نرى أن أهل الحل والعقد هم الذين لهم الحق في اتخاذ القرار بشأن إنهاء ولاية الخليفة في جميع الأحوال حسبما يرونه أصلح للأمة دون تقيد برأي الماوردي.

الباب الثاني

أسباب انتهاء النظام

نظرية الحكومة (الخلافة) الناقصة

٢٠٤- دراستنا حتى الآن كان موضوعها أحكام نظام الحكومة الإسلامية (الخلافة) الصحيحة - أو الراشدة - فقط، وهذا النظام ينتهي أو بمعنى أصح يتوقف سيره وسريانه إذا حدث أمر يجعل سيره مستحيلاً، وقد(*) يحل محله نظام حكومة أو (خلافة) ناقصة. لأنها لم تلتزم بجميع أحكام الولاية الصحيحة الراشدة، ولا بد لنا من دراسة هذا النظام الناقص (الحكومة أو الخلافة غير الراشدة) باعتباره من أسباب انتهاء الخلافة الصحيحة الراشدة لنرى **كيف يمكن أن تسترد الخلافة أسباب صحتها.**

٢٠٥- علينا أن نبين أولاً ما يميز الحكومة (الخلافة) الصحيحة الراشدة عن أي نظام آخر: هناك ثلاثة مبادئ(**) تعطي الخلافة الصحيحة ذاتيتها المميزة لها:

أولها: إن النظام الراشد مبني على أساس تعاقدي، فالخليفة الصحيح تكون ولايته بناء على عقد صحيح (وهو البيعة الحرة). وفي حالة الاستخلاف يكون اختياره بعقد استخلاف تليه البيعة التي يجب أن تكون حرة.

تعليق:

(*) نلاحظ أنه لم يشر إلى الاحتمالات الأخرى مثل انهيار الدولة الذي يترتب عليه إلغاء الخلافة لتحل محلها حكومات وطنية قطرية - كما حدث بعد انهيار الامبراطورية العثمانية - مما ترتب عليه تجزئة دار الإسلام إلى دول عديدة، وقد يترتب عليه أيضاً تعطيل تطبيق الشريعة في كثير من الأقطار، وكذلك تعطيل مسؤولية الدولة عن الشؤون الدينية بسبب التزامها بالحكم اللاديني كما حدث في تركيا، وسبب ذلك أنه كان يعتقد أن هذا الوضع لن يدوم طويلاً . . . .

(**) بالنسبة لميزات الحكم (الخلافة) الصحيح شرعاً - وهي المبادئ الثلاثة - التي ذكرها يجب أن نلاحظ أن المبدأ الأول خاص بمبدأ الشورى في ولاية السلطة، أما الثاني فخاص بشروط الأهلية لدى الشخص الذي تولى السلطة، في حين أن الثالث يشتمل على ثلاث خصائص مستمدة من واجبات الحكومة واختصاصاتها، وهي وحدها التي يرى أن حكومات الخلافة الناقصة ملتزمة بها، ولذلك اكتفى بالإشارة لها فيما سبق (يراجع البند (٨) وتعليقنا عليه. . .).

أما القوة أو الغلب أو العنف فهما مستبعدان تماماً من نظام الخلافة الصحيح الراشدة .

ثانيها : إن من يرشح نفسه للحكم (الخلافة)، يجب أن يتوفر فيه **شروط الأهلية** التي قررها الفقه لكي تضمن حسن سير الحكومة .

ثالثها : فيما يخص عمل الحكومة (الخلافة) الصحيحة وسيرها ، فإنه يشمل ثلاثة عناصر أساسية هي :

(أ) يشمل عمل حكومة (الخليفة)، وأنها تلتزم بالقيام باختصاصات سياسية واختصاصات دينية .

(ب) في ممارسة هذه الاختصاصات تلتزم الحكومة (الخليفة) بتطبيق الشريعة الإسلامية اقتداء بالرسول ﷺ (وخلفائه الراشدين) .

(جـ) ولاية الخلافة عامة على دار الإسلام لتضمن وحدة العالم الإسلامي .

٢٠٦- إذا أصبح قيام نظام الحكومة الصحيحة (الخلافة الراشدة) مستحيلاً لسبب أو آخر، فإن المسلمين يجدون أنفسهم في مأزق فهم من ناحية ملتزمون شرعاً بإقامة هذا النظام كما رأينا، ولكنهم من الناحية الأخرى عاجزون عن ذلك في مثل هذه الظروف يصبح نظام الخلافة ناقصاً (غير راشد) إذا لم يلغِ الخلافة كما حصل في تركيا ولقد لاحظنا أن كتب الفقه لا تقدم إلا ملاحظات عابرة بشأن أحكام الخلافة الناقصة، والسبب في ذلك في نظرنا أنهم لم يكونوا يريدون التورط في الكلام عن مدى «شرعية النظام» الذي يعتبر نوعاً من **الحكومة الفعلية المفروضة التي استمرت عصوراً طويلة** [أوالإفتاء بأنها تتعارض مع اعتبارها نظاماً راشداً **بسبب انتهاكها للمبادئ الشرعية الأساسية**] .

كما لاحظنا أن بعض الفقهاء (أغلبهم من الأحناف وكثير منهم من الأتراك) بدلاً من التفرقة بين الخلافة الراشدة الصحيحة والناقصة ، وبدلاً من البحث في مدى شرعية هذا النظام الفاسد واختلافه عن نظام الحكومة (الخلافة) الصحيحة الراشدة يحاولون تصويره في صورة النظام الصحيح مما قد يؤدي إلى الخلط بين **هذين النظامين** اللذين يختلفان تماماً في أسسهما وروحهما ، وهذا الخلط يؤدي إلى وضع قواعد غير مقبولة بشأن عمل الحكومة(الخلافة) الصحيحة وسيرها (بل وانتهائها) .

ونحن سنحاول وضع الخطوط العريضة لنظام الحكومة الناقصة (الخلافة غير الراشدة) وهي مهمة عسيرة ، لأننا لا نجد في كتب فقهائنا ما يرشدنا في هذا المجال ،

ولأننا نجد أنفسنا في مجال سادته القوة والسيطرة والعنف الذي لا يتقيد بنظريات ولا مبادئ، وسيكون مرشدنا الوحيد هو السوابق التاريخية والعلمية لبناء الخلافة الصحيحة[1].

٢٠٧- أساس نظام الحكومة الإسلامية الناقصة (الخلافة) غير الراشدة هو فكرة الضرورة[2] ومن هذه الفكرة ينتج مبدآن أساسيان:

أولاً: إن الضرورة تجعل المحظور جائزاً، نتيجة لذلك فإن الحكومة (الخلافة) التي لا تتوفر فيها جميع الخصائص المميزة للحكومة الصحيحة الراشدة تصبح رغم ذلك «جائزة» (أي شرعية) طالما أنها تمثل أخف الضررين، لأن احتمال قيام نظام مشوب بعيوب الحكومة الناقصة، أقل ضرراً أو خطورة من غياب كامل لأي نظام للحكومة الإسلامية أي (إلغاء الخلافة) لذلك يجب التميز بين الشرعية والصحة، فالخلافة الشرعية يمكن أن تكون غير صحيحة ولكن الخلافة الصحيحة لا بد أن تكون دائماً شرعية.

ثانياً: إن الضرورة تقدر بقدرها، فلا يتعطل من الأحكام إلا ما تجعله الضرورة مستحيلاً، يترتب على ذلك مبدآن:

---

(١) وهناك مرجعان حديثان اهتما بالتفرقة بين النظامين، هما: «الخلافة للسيد رشيد رضا»، «والمذكرة التركية». ومع ذلك فإنهما لا يقدمان نظرية كاملة تقوم عليها هذه التفرقة. وهناك حديث نبوي يشير إلى التفرقة بين الخلافة الصحيحة والخلافة الناقصة، ونصه: «ستكون الخلافة بعدي ثلاثين عاماً، تصبح بعدها ملكاً عضوضاً» وهنا نتساءل: هل كلمة الخلافة استعملها الرسول في حياته، لأن اللفظ الذي تردد في الأحاديث هو لفظ الإمامة. وتراجع التعليقات على هذا الحديث في «العقائد النسفية» ص ١٤٢، ١٤٣، «والعقائد العضوضية» ص ٢٠٥، ٢٠٦. (*)

(*) تعليق:

نقلنا إلى الصلب الجزء الأكبر من هذا الهامش المطول.

ونلاحظ أنه يوجد اصطلاحات متعددة للمقارنة والتفرقة بين كل من هذين النظامين «الراشدي وغير الراشدي»، فيقال: «الراشدة وغير الراشدة» و«الخلافة الحقيقية والصورية»، والخلافة «الكاملة والناقصة»، و«الخلافة الصحيحة وغير الصحيحة» وقد فضلنا التسمية قبل الأخيرة.

(٢) نظرية الضرورة في الفقه الإسلامي منبع خصب لكثير من الأحكام، فقد استخلصها الفقهاء من الاستقراء والمقارنة بين عدد من النصوص التي طبقتها، وانتهوا بذلك إلى المبدأ العام الذي يقرر أن الضرورات تجيز المحظورات (يراجع «رد المحتار» ١/ ٥١٢-٥١٣ و٢/ ٤٢٨ و٤/ ٤٢٣ ومقدمة الكونت «استروروج» لترجمة «الأحكام السلطانية» (٤٥-٤٧). ويلاحظ ما أضفناه في نهاية الصفحة الأخيرة من هذا الكتاب (في خاتمة بحثنا الإضافي بعنوان التطور المؤسس في الفقه الإسلامي - لأن هذا التطور الذي توسعنا في بيانه يمكن أن يؤسس على نفس الضرورة التي توسع السنهوري في الإشارة إليها).

(أ) تلتزم الحكومة الناقصة بتطبيق كل ما تلتزم به الحكومة الصحيحة من أحكام الشريعة التي لم تعطلها الضرورة.

(ب) إن الحكومة الناقصة لا تستمر إلا طالما وجدت حالة الضرورة التي سببتها فقط، وبمجرد زوال حالة الضرورة يجب أن تزول. فهي إذن نظام مؤقت واستثنائي. مهما طالت مدته.

والواجب هو إقامة الحكومة الصحيحة، ونحن نسارع إلى القول بأن الحكومة الصحيحة (الخلافة الراشدة) التي يجب إقامتها لا تنحصر في نظام الدولة الموحدة الذي وجد في عهد الخلفاء الراشدين، لأن الخلافة ليست نظام حكم جامد من حيث شكله، بل هي نظام مرن يمكن أن يتطور شكله ليتلاءم مع الظروف الاجتماعية. لقد قامت الحكومة الصحيحة (الخلافة الراشدة) على أساس شوري (ديمقراطي) نيابي لصالح المحكومين، فالحكم مسؤولية وتكليف أكثر منه سلطة وسيطرة، وعندما حدث التحول الخطير في عهد الأمويين، اضطر العلماء أنفسهم للخضوع أمام هذا الواقع المفروض بالقوة والغصب والغلب، وهكذا ظهرت الحكومات الناقصة كواقع تاريخي، وبقيت مدة طويلة. وقد تستمر مدداً أخرى إذا لم توجد صيغة جديدة للخلافة الصحيحة الراشدة تتلاءم مع ظروف العالم الإسلامي الحالية. وفي اليوم الذي نصل فيه إلى إقامة هذه الصورة الجديدة للخلافة الصحيحة، فإن الاعتراضات المبنية على طول مدة الخلافة الناقصة، لا يمكن أن تعوق تطورها ونموها لسبب واضح، وهو أن الخلافة الناقصة أو الفاسدة رغم سيطرتها على العالم الإسلامي قروناً طويلة بقيت دائماً **في نظر الشريعة الإسلامية وقانونها العام حالة استثنائية**[1]. وسندرسها في فصلين:

٢٠٨- إن الفصل الأول يفسر لنا متى وكيف تفرض الظروف نظام الخلافة الناقصة.

---

(١) إذا قيل: إن هذا النظام قد استمر أكثر من ثلاثة عشر قرناً، وقد يطول أكثر من ذلك فكيف نصفه بأنه نظام استثنائي مؤقت! يرد على ذلك بأن بقاء النظام طول هذه المدة، واحتمال استمراره أكثر من ذلك لا يمنع أن مثلنا العليا وشريعتنا توجب علينا إقامة النظام الصحيح الراشد باعتباره النظام العادي. وبالنسبة لطول مدة الخلافة الناقصة، فإن هذه ظاهرة تاريخية عالمية عرضنا أسبابها في موضع آخر.
(الجزء الأكبر من هذا الهامش نقل إلى الصلب لأهميته).

والفصل الثاني يحدد لنا كيف يسير هذا النظام وكيف ينتهي ومتى يفقد شرعيته[1].

---

(١) بذلك ستكون دراستنا لنظرية الحكومة الناقصة (الخلافة غير الراشدة) مشتملة على عناصر وأقسام مماثلة تقريبا لما اتبعناه في دراسة نظرية الخلافة الصحيحة لكي نسهل المقارنة بين النظامين.

وإذا كنا قد اخترنا لدراسة نظام الخلافة الناقصة هذا الموقع الثانوي بالنسبة لنظرية الخلافة الصحيحة (باعتبارها أحد أسباب انقضائها. . .)، فهدفنا من ذلك تأكيد الصفة الاستثنائية والمؤقتة لذلك النظام في بحثنا النظري هذا عن الخلافة. . .

حاشية:

«يجب التفرقة بين النقص الناتج عن فساد البيعة المفروضة بالقوة أو الغش وهنا يكون الحكم فاسداً، وحالة اضطرار الأمة لاختيار شخص لا تتوفر فيه الشروط المطلوبة و هنا يكون الحكم ناقصاً، وكذلك حالة التجزئة إلى دول قطرية فرضتها قوى أجنبية وضعف داخلي»

فالقول بشرعية النوع الأول (الفاسد) يعني فقط شرعية الولاء والخضوع لأحكامه ونفاذ قراراته، ولكنه لا يعفي المسؤولين عنه عن كل مخالفة للشريعة يرتكبونها ـ بما في ذلك استيلاؤهم على السلطة بالغش أو الإكراه دون شورى حرة ـ وأعمال الاضطهاد والظلم التي يرتكبونها ضد من يقاومون سلطتهم، كما أنه لا يعني القول بعدم شرعية المقاومة حتى ولو انتهت بالفشل أو الموت، وإذا كان ذلك في نظر فقهائنا يعفي الأفراد من واجب المقاومة خوفاً من مضار الفتنة وسفك الدماء الذي ينتهي بالفشل غالباً، فإن المقاومة مع ذلك تبقى جائزة وشرعية. . . في نظرنا.

أما النوع الثاني (الناقص)، فهو مشروع للطرفين لعدم وجود.

«وإذا كان الهدف من دراسة نظرية الخلافة الناقصة هو استنباط أصول الحكم الإسلامي في جميع صوره ـ سواء كان في صورة خلافة عظمى شاملة للعالم الإسلامي أو حكم وطني قطري ـ فإن المميز الأساسي لكل حكومة إسلامية (كاملة أو ناقصة) هو التزامها بالشريعة الإسلامية من حيث المبدأ، فيخرج بذلك كل حكم ينكر التزامه بالشريعة أو يتنكر لها. . . ويتبرأ منها وإن كان هذا لا يمنع الدولة ذات الأغلبية المسلمة من أن توصف بأنها دولة إسلامية، وتكون عضواً في منظمة إسلامية لأن صفة الإسلام تستمدها من الشعب، وليس من صفة الحكام أو نظامهم، يراجع تفصيل ذلك في كتابنا «فقه الشورى والاستشارة» طبعة دار الوفاء سنة ١٩٩٢ والبنود ٩٢ وما بعده. . . » .

إن عبقرية السنهوري مكنته من القيام بما فات أسلافه، وميز لنا بين نظرية الخلافة الراشدة (الحكومة الإسلامية الكاملة والصحيحة) وبين نظرية الخلافة غير الراشدة (الحكومة الناقصة أو الفاسدة) ليؤكد التزام الأمة بعلاج مساوئ الحكم الناقص أو الفاسد، وتصحيح عيوبه ومقاومة انحرافاته في حين أننا نرى بعض من في قلوبهم مرض يخلطون بين النظامين ويحاولون أن ينسبوا عيوب النظم الفاسدة أو الناقصة إلى الخلافة الصحيحة الراشدة التي توجب علينا الشريعة إقامتها، وبعضهم يتخذ هجومه على السنهوري، وعلى الدعوة للخلافة وسيلة لمحاربة وحدة الأمة والتزامها بشريعتها مساعدة لأعدائنا، وتواطؤاً معهم من أجل منافع شخصية.

إننا ندعو القارئ أن يهتم بهذا الفصل ليقرَّ معنا بأنه من أروع بحوث الفقه الإسلامي التي لم يسبقه إليها باحث آخر. . . .

الفصل الأول

الضرورات التي تفرض (الحكومة) الناقصة أو الخلافة غير الراشدة

(وتنهي الـخلافة «الحكومة» الصحيحة)

٢٠٩- رأينا أن أحكام الخلافة الناقصة أساسها حالة الضرورة، والضرورة التي تنتج عن وجود قوة لا يمكن التغلب عليها، أو مانع آخر غير القوة ـ لايمكن إزالته - يحول دون قيام الخلافة الصحيحة (أي دون التزام بأحكامها الشرعية كاملة)

مثال الحالة الأولى أن يفرض شخص أو جماعة سيطرتهم بالقوة والعنف.

وأما الحالة الثانية فأهم أمثلتها عدم وجود شخص توفرت فيه شروط الأهلية للترشيح للخلافة، فيضطر الناخبون لاختيار من لم تتوفر فيه جميع تلك الشروط[1].

١- الحكومة (الخلافة) المفروضة بالقوة والسيطرة
(الحكومة الفاسدة)

٢١٠- هذه المسألة هي أغلب حالات الحكومة الناقصة، ولدراستها يجب أن نبحث مسألتين: كيف تقوم؟ ومتى تكسب الشرعية؟

---

(١) ملاحظة سوف نستعمل اصطلاح «الحكومة الناقصة» للإشارة إلى جميع أنظمة الحكم غير الصحيحة، وهي نوعان:
الأول حكومات السلاطين والرؤساء في النظم المفروضة بالقوة والغش والغصب. وهذه نظم فاسدة قامت على عقد باطل. (أي بيعة بالإكراه)
الثاني: هو الخلافة الاضطرارية التي تضطرنا لها ظروف أخرى خارجية والغلبُ والغش (مثل التجزئة التي تفرضها القوى الأجنبية على أقطارنا... أو عدم وجود مرشح توفرت فيه شروط الأهلية...) وتكون البيعة مع ذلك حرة وعقد الولاية صحيح.
لقد اعتبرنا النوع الأول فاسداً لأنه بني على الإكراه الذي يفسد عقد البيعة والولاية أما النوع الثاني فقد بني على اضطرار فعلي لا يوصف بأنه «إكراه» وقع من أحد المتعاقدين على الطرف الآخر، بل هو ضرورة خارجة عن إرادة الطرفين، ولكن البيعة أو الاختيار تم بالشورى الحرة أما إذا لم تكن الشورى أو البيعة حرة فإنها تدخل في النوع الأول.

١- كيف تقوم حكومة السيطرة والقوة

٢١١- أشار صاحب المسايرة إلى هذه الحالة بقوله: «إذا استولى على الإمامة شخص (لم تتوافر لديه شروط العلم والعدالة، كما إذا تغلب جاهل أو فاسق)(*) وتبين أن إبعاده عن الخلافة يترتب عليه اضطرابات وصعاب من المستحيل التغلب عليها، فإنه لا مفر من التسليم بإمامته حتى لا نكون مثل الذي يدمر بلداً بأسره لتشييد قصر»(١).

هذا الرأي مبني على القاعدة الأصولية التي توجب اختيار أخف الضررين، لأن التسليم بالنظام المبني على القوة أخف ضرراً من الحرب الأهلية التي لا تضمن نتائجها. هذه الفكرة هي أساس الاعتراف بالشرعية الواقعية لخلافة الأسرتين الوراثيتين الأوليين في الإسلام: الأمويين والعباسيين(٢) -رغم عدم صحتها-

فالقاعدة إن العالم الإسلامي لا يجوز أن يستسلم لحكم (**) المتغلب بالقوة إلا إذا كان لا يستطيع أن يفعل أي شيء آخر، لأنه فعلاً في هذه الحالة تتوفر الشروط اللازمة لوجود حالة ضرورة حقيقية، أما إذا كان هناك أمل في أن ينتصر الحق على القوة فيجب الانتصار لهذا الأمل، **لأن الأصل هو الدفاع عن قضية الحق وهي الخلافة الصحيحة**. وهذا المبدأ هو الذي قام على أساسه الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب في محاولته اليائسة التي انتهت بمأساة مصرعه في كربلاء. وهذا هو نفس المبدأ الذي يبرر الثورة التي قام بها ابن الزبير الذي أعلن نفسه خليفة في مكة مناهضاً للخلفاء الأمويين في دمشق.

إن الثورة على الخلافة الفاسدة جائزة بل واجبة إذا توفر (***) شرطان: أولهما أن يعتقد القائمون بها أن لديهم أسباباً جدية تمكنهم من النجاح، وثانيهما أن يكون الغرض الحقيقي هو إقامة نظام الخلافة الصحيحة، أما إذا كان الهدف فرض حكم فاسد يقوم على الكذب كما فعل الذين يثور عليهم، فإن الإسلام لا مصلحة له في أن يحل غاصب مستبد محل آخر مثله.

(*) ملاحظة: هذا التحفظ لا محل له في نظرنا، لأن مجرد الاستيلاء على الإمامة بالقوة أو الغلب هو فسق في ذاته.

(١) «المواقف» ٨/ ٥٣ و «العقائد النسفية» (٤٦) (تراجع الحاشية).

(٢) ويرى التفتازاني أن بعض الخلفاء من بني أمية وبني العباس كانت خلافتهم صحيحة وقد رددت ذلك «المذكرة التركية» ص٤٧-٥١.

(**) هذه الفقرة مأخوذة من صلب البند ٢١٤ في النص الفرنسي ص ٢١٢ لأن مكانها الطبيعي في نظرنا في هذا الموضع.

(***) هذه الفقرة: هي الهامش (١٠) تحت البند ٢١٤ فيما يلي. ونقلناها لهذا الموضع لاتصالها بموضوعه.

إن هذا المبدأ هو أيضاً الذي يبرر تنازل الحسن بن علي(*) الابن الأكبر للخليفة الرابع علي بن أبي طالب لصالح معاوية عندما أدرك أن معاوية يتمتع بقوة غاشمة لا يمكنه التغلب عليها. لقد تصرف الحسن بحكمة وانسحب من معركة رأى أنه لن يكون له أي فائدة منها سوى استمرار ويلات الحرب الأهلية التي مزقت الدولة الإسلامية طوال سنوات عديدة.

٢١٢- كان معاوية أول مؤسس للخلافة الناقصة (الفاسدة) الأولى وهو أول خليفة غير راشد في الإسلام، فقد فرض سلطانه في الواقع بقوة الجيش الشامي، وبما كان لديه من دهاء استطاع به أن يستفيد من الاضطرابات الناتجة عن مقتل عثمان الخليفة الثالث، فاحتج بقرابته للمطالبة بالقصاص، واتخذ له أعواناً من ذوي الذكاء الذين لا تهمهم المبادئ، وساعدته الظروف بمقتل آخر الخلفاء الراشدين علي بن أبي طالب(١) على يد أحد الخوارج فاستطاع بما له من قوة وحيلة أن يستولي على الخلافة.

٢١٣- ومؤسس الأسرة الثانية الوراثية هو «السفاح» الذي اتبع أسلوب معاوية للقضاء على حكم الأمويين لقد استفاد من الدعوة السرية التي بدأها آباؤه منذ عهد طويل واستعان بجيش قوي من الفرس فاستولى على السلطة بعد أن استعمل كثيراً من أعمال العنف والقسوة التي يدل عليها لقبه(٢)

٢١٤- إذن فالقوة كانت أساس هذا النظام في الحالين وقد توفرت بها حالة الضرورة لأنها قوة غاشمة لم يكن من الممكن مقاومتها(٣)

٢١٥- إذا اشترطنا أن تكون القوة التي اتسمت بها الحكومة الناقصة غاشمة، ولا يمكن التغلب عليها، فليس معنى ذلك أنه يشترط أن تستعمل القوة فعلاً، بل يكفي أن تكون موجودة، فمتى أصبحت سلطة الأسرة الحاكمة مستقرة فإن من ورثوا السلطة من مؤسسيها لا يحتاجون عادة إلى استعمال القوة طالما أنها موجودة تحت تصرفهم. هؤلاء الحكام (الخلفاء) يتولون السلطة بواسطة استخلاف صوري، لكنه باطل [لأنه يقصد به الوراثة] ثم إن كلاً منهم يستمد ولايته من أسلافه الذين استولوا على الحكم بالقوة والعنف.

(*) هذه الفقرة منقولة من صلب البند ٢١٤ ص ٢١٣ من النص الفرنسي لأنها مكملة للفقرة السابقة.

(١) إننا اعتبرنا الإمام عليا خليفة راشداً رغم أن الشام ومصر كانت قد خرجت على سلطته وأعلن معاوية استقلاله بها، ولكننا نعتبر أن مجرد خروج أحد الأقاليم على سلطة الخليفة لا يكفي لاعتبار خلافته ناقصة طالما أمكن أنه عزم على إخضاعها وأن له أملاً في ذلك.

(٢) [يقصد لقب «السفاح»].

(٣) بقية هذا البند نقل إلى نهاية بند ٢١١ وأدمج الهامش (١٠) في الصلب لأهميته.

لقد قلنا : إن نظام الحكم الناقص إذا اعتبرناه شرعياً [يجوز الخضوع له] بناء على حالة الضرورة الناتجة عن القوة والعنف التي بدأها مؤسس الدولة ، واحتفظ بها من ورثوه ، وإن كانوا لم يحتاجوا لاستعمالها في أكثر الأحيان ، لذلك قد يبدو أن استعمالهم للقوة والعنف ليس له المظاهر العنيفة نفسها التي للقوة الفعلية التي استعملها مؤسس الأسرة ، ولكن لها نفس الآثار ، مثال ذلك أن بعض الخلفاء الأمويين ، مثل الوليد وسليمان وبعض العباسيين ، مثل المنصور والرشيد ، قد يظن البعض أن ولايتهم لم يكن يشوبها القهر والعنف ، ولكن هذا خطأ لأن هؤلاء الخلفاء كانت القوة في متناول أيديهم ، وتعتبر أساس سلطتهم وخلافتهم ، بل إنها تحركت من ركودها واستعملت فعلاً في كثير من الأحيان بيد بعض هؤلاء الذين احتاجوا لها (مثل يزيد الذي استعمل القوة ضد الحسين ، وعبد الملك ضد ابن الزبير)[1] .

٢١٦ ـ لكي تكتسب الحكومة الناقصة [الفاسدة] صفة شرعية واقعية يشترط أن يستعمل الحاكم القوة لتثبيت النظام والأمن . وهي تفقد مبرر شرعيتها إذا لم يكن العالم الإسلامي أو الإقليم الذي يسيطر عليه حاكم متغلب بالقوة قد حصل على هذه المنفعة الواقعية التي هي أساس جواز الاعتراف بالحكومة المفروضة بالقوة والخضوع لها وإلا لما أمكن القول إن العالم الإسلامي يخضع لهذا النظام اختياراً لأخف الضررين[*] .

وسوف نرى فيما بعد أن الوقت الذي تصبح فيه الخلافة الناقصة شرعية بحكم الواقع هي اللحظة التي يتمتع فيها العالم الإسلامي بفضل هذه الخلافة بثبات النظام والأمن والاستقرار .

٢١٧ ـ كل ذلك ينتهي بنا إلى النتائج التالية : الخلافة الناقصة [الفاسدة] تؤسس بالقوة الفعلية الغاشمة التي يقوم عليها في بدايتها حكم الخليفة المسيطر . فيما بعد قد يكفي أن تكون هذه القوة كامنة في عهد من يخلفونه من ورثته ولكنها استعملت أولاً لفرض النظام والأمن باعتبار أن ذلك أحد أهدافها .

٢ ـ متى يعترف لحكومة القوة (الفاسدة) بالشرعية ؟

٢١٨ ـ الخلافة (الحكومة) المفروضة بالقوة والإكراه رغم أنها فاسدة شرعاً ، إلا أنه يجوز للأفراد اعتبارها قانونية بحكم الواقع حين تجمع بين عنصرين ، عنصر واقعي وعنصر قانوني :

(١) متى بدأت الحكومة الناقصة [الفاسدة] واستمرت (عن طريق الوراثة باستخلاف صوري) فإنها لا تنتهي إلا بقرار من الأمة أو بعد ثورة ناجحة . . . .

(*) في نظر فقهائنا أن الفتنة والحرب الأهلية التي تؤدي إلى عدم استقرار المجتمع خطرها وضررها أكبر من ضرر الخضوع لحاكم مغتصب متغلب بالقوة دون شورى حرة وهذا يمكن تطبيقه على ما جرى في الصومال وأفغانستان .

٢١٩ ـ العنصر الواقعي هو فرض السيطرة الفعلية على إقليم الدولة التي يعلن نفسه حاكماً عليها[(١)]. أما قبل إتمام هذه السيطرة الفعلية فلا يكتسب الحاكم المسيطر شرعيته الواقعية، لأن حالة الضرورة التي هي أساس هذا النظام لم تتوفر ولا تنتج آثارها. قبل هذه المرحلة يكون الحاكم المتغلب مجرد متمرد على الحاكم (الخليفة) الصحيح إذا وجد[(*)]. وعلى هذا الحاكم الشرعي الصحيح أن يحاربه، لكي يُخضعه لولايته وعلى المسلمين أن يعاونوا الحاكم الشرعي الصحيح في هذا الهدف (بما في ذلك مَن كان منهم قد انضم إلى صف المتمرد) وأكثر من ذلك لا يفقد الحاكم الصحيح صفته الشرعية لمجرد حدوث التمرد طالما أنه لم ييأس من إخضاع المتمرد العاصي إلى طاعته. لذلك فإن سيدنا علي بن أبي طالب، وهو رابع الخلفاء الراشدين، لم يفقد صفته كخليفة للمسلمين جميعاً حتى وفاته، لأنه لم يتخل عن حقه في إخضاع معاوية. أما إذا توقف الخليفة الصحيح عن مقاومة المتمرد، أو إذا اعترف بسلطته على الإقليم الذي يسيطر عليه فإن هذا الأخير يصبح حاكماً، ولكن حكومته ناقصة وسلطته يجوز اعتبارها شرعية بحكم الواقع على هذا الإقليم فقط.

٢٢٠ ـ إن مسألة ما إذا كان الحاكم المغتصب قد فرض سيطرته بالفعل، هي مسألة واقع. على كل حال يجب أن يفرض النظام والأمن في الإقليم الذي يسيطر عليه، وأن يكون قادراً على المحافظة عليهما، لذلك فإن عبد الملك بن مروان الذي بدأ عهده في جو من الاضطرابات والحروب الأهلية، لم يصبح معترفاً به نهائياً كخليفة متغلب، إلا بعدَ أن أخمد جميع الثورات، ولم يصبح معاوية نفسه خليفة إلا بعد موت علي، ولكن في حدود الأراضي السورية المصرية فقط. لكن بعد تنحي الحسن بن علي عن الخلافة، فقد أصبح معاوية خليفة بالغلب، وإن كانت خلافته ناقصة إلا أنها شملت جميع أنحاء العالم الإسلامي في ذلك الوقت. وكان هذا نفس الوضع بالنسبة للسفاح، فلم تبدأ خلافته إلا حين فرض سيطرته ونظامه في العالم الإسلامي بعد القضاء على الأسرة الأموية قضاء يكاد يكون تاماً.

٢٢١ ـ ومع ذلك فإن وجود نوع من المقاومة ضد سلطة الحكومة لا تمنع اعتبارها شرعية إذا لم تكن المقاومة من النوع الذي يهدد هذه السلطة. لذلك فإن المقاومة التي أظهرها الخوارج فترة طويلة لم تكن بالخطورة الكافية لإزالة الشرعية الواقعية عن

---

(١) ليس من الضروري أن تشمل سيطرته دار الإسلام كلها، فوحدة العالم الإسلامي من عناصر الخلافة الصحيحة، أما إذا اقتصرت سلطة الحاكم على جزء من العالم الإسلامي، فإن حكومته تصبح ناقصة.

(*) على كل حال هو متمرد على حق الأمة في اختيار من توليه أمورها بحرية كاملة وبيعة حرة.

الخلافة الأموية أو العباسية ، كذلك الحال بالنسبة للمعارضة السرية للشيعة . إن بعض هذه الطوائف نجحت في تأسيس ولايات مستقلة خرجت عن سلطة الخليفة ، ولكن لم تصبح عائقاً لشرعية سلطته .

٢٢٢ - بالإضافة لهذا العنصر الواقعي المتمثل في السيطرة الفعلية نرى أنه لكي تكتسب هذه السيطرة صفة شرعية لابد من العنصر القانوني هذا العنصر هو عقد البيعة(*) ، لأنها هي الاعتراف الرسمي الشكلي من المسلمين بالحكومة المفروضة بالقوة ، هذا الاعتراف الذي يتخذ عادة صورة عقد البيعة التي يقدمها قادة الأمة مكرهين كلهم أو بعضهم - ليس من الضروري أن يكونوا أغلبية الناخبين - إنما يعترفون بها رسمياً بولاية المسيطر المستبد (أو من يخلفه) ويبايعونه أي يعلنون ولاءهم لحكومته .

٢٢٣ - يجب أن لا يُخلط بين هذه المبايعة وتلك التي تحدث في نظام الخلافة الصحيح . هذان النوعان يختلفان جوهرياً على الأقل من ناحيتين :

(أ) في الخلافة الصحيحة : تكون البيعة اختيارية ، ويتم العقد بكامل الحرية دون عنف أو إكراه ، وهدفها الصالح العام . أما في خلافة القوة والسيطرة فإن عقد البيعة يفرض بالقوة وبالعنف والإكراه ، أو بالإغراء والرشوة[1] (فهو فاسد بالنسبة لمن أكرهوا على البيعة) .

(ب) في الخلافة الصحيحة لا تعطى البيعة إلا لمن تتوفر فيه جميع شروط الأهلية اللازمة لتولي الخلافة ، أما في النظم المفروضة بالقوة والسيطرة فتعطى البيعة

(*) حاشية : هناك إذن نوعان من البيعة يجب التمييز بينهما كما يجب التمييز بين نوعي الخلافة لكن العنصر المشترك بين النوعين من البيعة (الصحيحة والناقصة) هو التزام الجميع ، حتى من تولى السلطة بالقوة والعنف بتنفيذ أحكام الشريعة ، وبواجبه في تطبيقها في جميع شؤون المجتمع ، لأن البيعة بنوعيها (حتى الفاسدة منها) تكون دائماً «على كتاب الله وسنة رسوله» فالحاكم المغتصب الذي يفرض البيعة على هذه الشروط يلتزم بأحكام الشريعة وهذا هو الغرض من اشتراط البيعة في النظم الناقصة رغم أنها بيعة ولاء وليست اختيار ، لأن إرادة المبايعين له ، وإن فسدت بالإكراه ، فإن إرادته في الالتزام بالشريعة لم يشبها إكراه ، ولذلك فإن قبول هذا الشرط يلزمه ، حتى ولو كان ضمنياً . ووجود هذا التعهد من جانب الحاكم المتغلب هو الذي جعل شعوبنا تستسلم على مضض وكره منها ، وتقبل إعطاء بيعة الولاء ، وإنه لم تكن في نظرها ونظر الشريعة بيعة اختيار حر .

[يضاف إلى ذلك ما ذكره المؤلف في بند ٢٤٧ من أن الأصل في جميع نظم الحكم الناقصة التزامها بالشريعة الإسلامية) ونحن نعتبر هذا النوع من البيعة مجرد يمين ولاء ، ونفرق بينها وبين البيعة الدستورية التي تعني اختيار الرئيس (الخليفة) بحرية كاملة (يراجع كتابنا) «فقه الشورى» في التفرقة بين أربعة أنواع من «البيعة» البند ٦٢ و٦٣ و٤٣٦ وما بعدها] .

(١) مثل مبايعة يزيد بن معاوية ثاني الخلفاء الأمويين .

بقصد إعلان الخضوع، حتى ولو لم تتوفر في المرشح تلك الشروط[1].

٢٢٤ ـ لا يجوز الاعتقاد بأن عقد البيعة ـ وهي العنصر القانوني ـ يلي عنصر السلطة الفعلية الواقعية في الزمن، بل إنه قد يسبقه أحياناً عندما تعطى البيعة لخليفة لم تستقر سلطته، ثم يفلح هذا الخليفة في فرض سيطرته بعد ذلك (كما حدث بالنسبة لعبد الملك بن مروان، والسفاح)، ولكن في هذه الحالة لا تكفي البيعة بمفردها لجعل ولاية الحكومة الناقصة شرعية، بل لابد من أن ينضم لها عنصر السيطرة الواقعية المستقرة. في هذه اللحظة فقد تصبح الحكومة المفروضة بالقوة شرعية بحكم الواقع.

٢٢٥ ـ تبقى لحكومة السيطرة والقوة الفعلية شرعيتها الواقعية طالما دامت حالة الضرورة فقط، وعند انتهاء هذه الحالة يجب أن تنتهي الحكومة (الناقصة) لتقوم الحكومة الصحيحة. ومن الناحية النظرية لايوجد ما يمنع من أن تتحول الحكومة الناقصة نفسها إلى حكومة صحيحة إذا توفرت لها كل الشروط اللازمة للصحة، وإذا قبلتها الأمة بكامل حريتها حكومة لها. لهذا السبب فإن عمر بن عبد العزيز يعتبر في نظر كثير من الفقهاء، قد تحول إلى خليفة صحيح، لأنه توفرت فيه فعلاً كل شروط الأهلية المقررة للخلافة، ولم يخرج في حكمه عن أحكام الشريعة[2].

٢٢٦ ـ كذلك فإن الحاكم الذي بدأت ولايته صحيحة قد تتحول إلى ولاية ناقصة إذا فقد مثلاً أحد شروط الأهلية (مثل : صفة العدالة) أو إذا تمسك بالحكم وفرض بقاءه فيه بالقوة أو الإكراه والغلب على الرغم من سقوط ولايته أو انتهاء مدتها.

٢ ـ الحكومة الاضطرارية

٢٢٧ ـ نظام الحكومة الناقصة يمكن أن يقوم في غير حالات السيطرة ودون عنصر القوة والعنف عندما يحدث مانع آخر يجعل النظام الصحيح غير ممكن الاستمرار، ولابد من قبول نظام ناقص، هنا تكون الضرورة ناتجة عن أسباب مصلحية[3].

وسنبحث في أمرين :

---

(١)وإن كان قد وُجد من بين من تولوا الخلافة الناقصة أشخاص توفرت فيهم شروط الأهلية للخلافة، مثل عمر بن عبد العزيز الخليفة الأموي وهارون الرشيد العباسي (في نظر البعض) لكن ذلك لا يجعل خلافتهم صحيحة لأنهم استفادوا من الإكراه الذي ارتكبه مؤسس الأسرة. . .

(٢)ومع ذلك فإن هناك شكاً كبيراً في أنه استطاع تطهير ولايته من العيوب الناتجة عن فرض سيطرة الأسرة الأموية في بداية استيلائها على الخلافة، ذلك أنه تسلم السلطة بناء على عقد استخلاف غير صحيح هدفه استمرار وراثة السيطرة للأمويين دون غيرهم. وقد اعترف هو بأنه لم يكن يملك أن يفعل كل ما يريد، وأنه لم يكن حراً في اختيار من يخلفه (يراجع ابن خلدون ص٢٢٨).

(٣)«تقريب المرام» ص٣٢٣، «شرح المقاصد» (ذكرت في كتاب «الخلافة» للسيد رشيد رضا ص١٨). كذلك تعديل العلوم أشارت إليه «المذكرة التركية» ص٢٢.

١ ـ الحالات التي يوجد فيها هذا النوع من الحكم الناقص.

٢ ـ إلى أي مدى ولأي أسباب يصبح هذا النظام الناقص ضرورياً.

١ ـ حالات قيام حكومة اضطرارية

٢٢٨ ـ لا يمكن قيام حكومة الخلافة الصحيحة إلا إذا حصل الخليفة ـ الذي يقوم بها على موافقة الأمة والشعب الذي يسيطر عليه الحاكم ببيعة حرة اختيارية، كما أن فقهاءنا يرون أنه يجب أن

ـ يتوافر لديه كل شروط الأهلية للولاية التي فصلناها من قبل.

ولكن الأمة قد تجد نفسها مضطرة إلى انتخاب حاكم لم تتوفر لديه كل هذه الشروط

ـ أو مضطرة إلى قبول الإبقاء عليه رغم أنه فقد بعض هذه الشروط أثناء ولايته.

كذلك قد تكون الأمة مضطرة لانتخاب حاكم. أو لاستمرار ولايته رغم أن نظام حكمه فقد بعض العناصر الجوهرية للحكم الإسلامي الصحيح. هذه هي الفروض الأربعة التي توجد فيها حكومة اضطرارية وسنعرضها تفصيلاً:

(١) ولاية من لم تتوافر لديه جميع الشروط اللازمة (للأهلية)

٢٢٩ ـ معلوم أن شروط الأهلية لتولي الحكم عديدة، وفي بعض الأحيان يتعذر أن تتجمع كلها لدى أحد المرشحين. (وخاصة في العصور المتأخرة)، وتوجد أوقات كثيرة لا يوجد فيها المرشح المؤهل تماماً لممارسة الخلافة الصحيحة.

ـ إن عدم وجود مرشح من هذا المستوى يؤدي إلى ضرورة موافقة الأمة أو الشعب على تنصيب حاكم لم يستكمل جميع هذه الشروط، ويضطر الناخبون لاختيار من توفر لديه أكبر قدر ممكن منها. وفي هذه الحالة تكون خلافته ناقصة، ولكنها شرعية، وإن كانت خلافة اضطرارية[*]. هذا هو الحل الذي يوجد في «شرح المقاصد»[١].

(*) نحن لا نعتقد بأن الخلافة تكون ناقصة في هذه الحالة ـ إذا كانت البيعة حرة ـ بل هي خلافة صحيحة في نظرنا، لأن الشروط المطلوب توفرها في المرشح والتي تضطر الأمة لاختيار شخص لم تتوفر فيه بعضها (مثل شرط القرشية وشرط العلم. . . .) هي في نظرنا شروط تفضيل، وليست شروط أهلية كما يفهم من عبارات بعض الكتب. وكان يحسن أن نشير هنا إلى أن حالة الضرورة على الأقل تكفي لصحة هذه البيعة يراجع بحثنا الختامي في الصفحة الأخيرة من هذا الكتاب.

(١) حيث يقول: وإذا كان مستحيلاً وجود إمام توافرت فيه كل الشروط اللازمة وبايع عدد من الناخبين قرشيا توفرت فيه بعض منها، فإن مبايعته كخليفة، هل يمكن اعتبارها كافية للوفاء بواجب إقامة الخلافة؟ وهل يجب على أمراء الولايات الأقوياء المعروفين بكياسة سياستهم وعدلهم وإنصافهم أن يقوموا بتسليم الأمور كلية بين أيدي هذا الإمام وأن يعتبروا أنفسهم رعاياه؟ الرد بالإيجاب على هذا السؤال يمكن أن يستند إلى الآية القرآنية: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ والحديث النبوي الذي يقول: «من مات دون أن يعرف له إماماً مات ميتة جاهلية» لأن واجب الطاعة للإمام الذي فرضه القرآن وواجب معرفة الإمام =

٢٣٠ ـ ينتج عن ذلك أن ولاية الحاكم الذي لم تتوافر له في البداية جميع شروط الأهلية قد تصبح شرعية، لأنها اضطرارية. ويمكن لذلك الحاكم (الخليفة) دائماً أن يستعين بالأشخاص الذين توفرت لديهم الشروط التي تنقصه ليقوموا بالمهام التي تتطلب وجود هذه الشروط.

لقد كانت خلافة السلاطين العثمانيين خلافة ناقصة دون شك حتى مع استبعاد فكرة القوة والسيطرة، ولكن المسلمين عامة قد اعترفوا بولايتهم طائعين في بعض الأحيان لأنه لم يكن في الإمكان وجود آخرين تتوفر لديهم شروط أفضل منهم لتولي هذه المهمة الكبرى(*).

(ب) إبقاء ولاية الحاكم (الخليفة) رغم فقد بعض شروط الأهلية اللازمة

٢٣١ ـ الأصل في هذه الحالة أن الحاكم عندما يفقد أحد شروط الأهلية أثناء ولايته يجب أن تسقط عنه الولاية، ولكن العالم الإسلامي قد يجد نفسه في حالة ضرورة للإبقاء عليه لعدم وجود مرشح آخر توفرت له الشروط اللازمة للولاية، عند ذلك تبقى ولاية الحاكم الذي سقطت عنه صفة الولاية الصحيحة، ولكن ولايته تكون شرعية فقط باعتبارها ولاية ناقصة.

والفرق بين هذا الفرض والحالة السابقة هو أنه في الحالة الأولى (من البند ٢٢٩) تكون ولاية الحاكم ناقصة أو غير صحيحة منذ بدء ولايته، وتبقى كذلك دائماً. أما في الفرض الثاني فقد بدأت ولاية الحاكم صحيحة لتوافر جميع الشروط لديه، ولكنه بعد ذلك فقد أحد الشروط وسقطت عنه صفة الولاية الصحيحة، ولكن الأمة قبلت بقاء ولايته لأسباب اضطرارية فأصبحت ولاية ناقصة.

=

الذي نص عليه الحديث ـ كلاهما يستلزم وجود إمام.

(يراجع «شرح المقاصد» ٢ / ٢٧٥).

ويمكن التساؤل عما إذا كان يجوز للأمة اختيار خليفة لم يستوف كامل شروط الأهلية للإمامة مع وجود شخص توافرت لديه هذه الشروط. قد يقال بعدم وجود حالة الاضطرار ولا الضرورة هنا، وبالتالي فلا يجوز الاعتراف بإمامته لنظام (الخلافة) الناقصة. ومع ذلك فيمكن القول إن الأمة إذا فضلت شخصاً على آخر فمعنى ذلك أنها رأت أن هذا الآخر لم تتوفر له في نظرها بعض شروط الأهلية بصورة مرضية وبذلك أصبح في نظرها غير مستوف لشروط الأهلية بصورة كاملة، وهذا يكفي لكي يبرر القول بأن اختيارها للمفضول كان اضطرارياً وإلا لما أقدمت عليه وتكون الخلافة الناقصة جائزة في هذه الحالة أيضاً كما في حالة عدم وجود شخص مستوف لشروط الأهلية.

(*) في كتابنا «فقه الشورى» ذهبنا إلى القول بأن ما يصفه فقهاؤنا بأنها شروط «أهلية» ليست في نظرنا إلا شروط تفضيل، والذي يفصل فيها هم الناخبون أي أهل الحل والعقد (٢٢١) فمتى بايعوا شخصاً بحرية كاملة فإن ولايته تكون صحيحة لأن معناها أنهم وجدوه أفضل من غيره، ولا محل للقول أن هناك من هو أفضل منه طالما كانت إرادة الناخبين حرة، لأننا لا نعتقد بوجود جهة أخرى لها الحق في تقرير ذلك.

٢٣٢ ـ هذا الفرض الأخير يقع عندما يصبح الحاكم الصحيح فاسقاً مثلاً، ولكن الأمة الإسلامية قبلت باختيارها ودون إكراه أن يبقى في الحكم لعدم وجود شخص آخر أفضل منه ليحل محله. ولكن إذا كان بقاء هذا الحاكم نتيجة تمسكه بالسلطة واستعماله القوة للبقاء في الحكم، فلا تكون خلافته اضطرارية ناقصة فقط، ولكنها تكون فاسدة مبنية على القوة والسيطرة.

(جـ) تنصيب حكومة (خليفة) لا يتوافر فيها العناصر الأساسية للخلافة الصحيحة

٢٣٣ ـ العناصر الأساسية اللازمة في عمل الخلافة الصحيحة هي ـ كما قدمنا ـ وحدة العالم الإسلامي، وتطبيق الشريعة الإسلامية وممارسة الاختصاصات الدينية والسياسية.

ولكن العالم الإسلامي قد قبل ـ ولفترة طويلة جداً ـ ولاية خليفة أو أكثر لم يتوفر في نظامهم إلا بعض هذه العناصر، بل لقد وصل الأمر إلى قبول خلفاء لم يتوافر في نظامهم أي عنصر من هذه العناصر الثلاث (مثل الخلفاء العباسيين في القاهرة عقب سقوط بغداد في يد التتار).

إن المبرر الوحيد لقبول شرعية الخلافة في هذا الفرض، هو وفاء الأمة بالالتزام بوجود نظام الخلافة، حتى ولو كانت خلافة ناقصة، وذلك في انتظار توافر الظروف التي تمكنها من توفير هذه العناصر بصورة أحسن بدلاً من الإقدام على إلغاء نظام الخلافة أو قبول زواله، وسنشير إلى أمثلة من حالات فقد كل من هذه العناصر الثلاث:

(أ) وحدة العالم الإسلامي:

٢٣٤ ـ لقد كانت الخلافة الأموية في الأندلس خلافة ناقصة، لأن خلفاءها لم يتمكنوا من تحقيق وحدة العالم الإسلامي، ويمكن القول: إن هذا هو الحكم بالنسبة للخلفاء الفاطميين بالقاهرة والعباسيين في بغداد الذين كانوا معاصرين للخلفاء الأمويين بإسبانيا. وهذا الحكم صحيح حتى ولو تجاهلنا عيب القوة والسيطرة والعنف الذي كان يشوب هذه النظم الثلاث جميعاً (ويجعلها فاسدة) وكان كافياً وحده لاعتبار كل منها خلافة ناقصة وغير صحيحة.

(ب) تطبيق الشريعة الإسلامية:

٢٣٥ ـ إن العنصر الأساسي الثاني لعمل الخلافة الصحيحة هو التطبيق الفعلي الكامل لمبادىء الفقه الإسلامي، وهذا العنصر قد يكون غير ممكن التحقيق في عصرنا بسبب تعطيل أحكام الشريعة الذي أدى إلى الركود الذي أصاب الفقه منذ فترة

طويلة. فلابد إذن من حركة علمية ونهضة فقهية ترد للتشريع الإسلامي مكانته بين النظم القانونية الحية الكبرى في عصرنا. قد يجد الحاكم (الخليفة نفسه في حاجة إلى أن يلجأ إلى النظم السياسية وإلى تشريعات مقتبسة من القوانين الأجنبية، ولا يكون ذلك إلا بشرط ألا يكون فيها ما يمكن أن يخالف المبادىء الأساسية للفقه الإسلامي. إن هذا الاضطرار المؤقت الذي تفرضه ظروف العصر لا يجعل نظام الحكومة غير شرعي، ولكنه قطعاً يجعلها تدخل ضمن نطاق نظام (الخلافة غير الراشدة والحكومات غير الصحيحة والناقصة). وواجب المجتهدين والعلماء هو معاونة الحكومة لإزالة هذا النقص، لكي يصبح النظام صحيحاً، وذلك بأن يقوموا ببذل الجهود العلمية اللازمة ليسترد الفقه الإسلامي حيويته وقابليته لسد حاجات المجتمع التي توفرت له من قبل في جميع العصور السابقة.

(جـ) الشؤون الدينية والمدنية:

٢٣٦ ـ هذا هو العنصر الثالث لعمل الخلافة الصحيحة التي تجمع بين الاختصاصات السياسية والدينية. قد يوجد عوامل تجعل هذا المبدأ صعب التحقيق، وقد حدث أحياناً أن الخليفة اقتصر على ممارسة الاختصاصات الدينية (مثل الخلفاء العباسيين في القاهرة، وأخيراً الخليفة العثماني الأخير السلطان عبد المجيد)، ولكن القاعدة العامة الأساسية هي أن الخليفة في الإسلام لابد أن يتولى في وقت واحد قيادة الشؤون الدينية والسياسية للأمة الإسلامية.

(د) الإبقاء على رئيس (خليفة) لا تتحقق في نظام حكمه العناصر الأساسية[1]

٢٣٧ ـ قد يكون الحاكم قد بدأ ولايته صحيحة، واستوفى حكمه جميع العناصر الأساسية في الخلافة الصحيحة، ثم يحدث ما ينزع من حكمه واحدة من العناصر الجوهرية للحكم التي يجب أن يسير عليها كي تبقى ولايته مستوفية لهذه العناصر. على سبيل المثال إذا نجح وال متمرد في إقامة حكومة منفصلة مستقلة عن دولة الخلافة، وبذلك لا

---

(١) هذه الصور الأربعة (أ ـ ب ـ جـ ـ د) للخلافة الاضطرارية يمكن أن يتفرع عنها حالات أخرى نتيجة تعدد الأسباب: فقد يوجد خليفة لم تتوافر في حكمه العناصر الثلاثة الأساسية.

وقد يوجد خليفة لم تتوافر في شخصه شروط الأهلية، وفقد حكمه بعض العناصر الأساسية بعد ولايته.

وقد يفقد خليفة أحد شروط الأهلية بعد ولايته، ولا تتوافر في حكمه العناصر الأساسية.

وقد يفقد خليفة أحد شروط الأهلية، ويفقد حكمه بعض العناصر الأساسية وذلك أثناء ولايته.

تحقق هذه الخلافة مبدأ وحدة العالم الإسلامي كاملة فتصبح ناقصة. ويلاحظ أنه في هذه الحالة يكفى لاسترجاع الخلافة صحتها أن يعلن المتمرد ولاءه، حتى ولو بقي هذا الولاء اسمياً أو شكلياً، ولم يترتب عليه إعطاء الخليفة سيطرة فعلية كما يحدث في حالة إمارة الاغتصاب، أو وزارة الاستيلاء التي يعترف فيها بسيادة الخليفة.

٢ ـ وجوب الخلافة الاضطرارية

٢٣٨ ـ من المقرر أن الشريعة توجب على المسلمين إقامة نظام الخلافة الصحيحة، أما الخلافة الناقصة الفاسدة المفروضة بالقوة والسيطرة، فقد فرضتها الضرورة الناتجة عن القوة الغاشمة التي لم يمكن مقاومتها.

وماذا عن الخلافة الاضطرارية؟ هل إذا وجدت الأمة الإسلامية أنه من المستحيل إقامة نظام الخلافة الصحيحة، هل يجب أن تقيم في مكانها نظاماً ناقصاً، حتى ولو لم توجد قوة تفرض عليها ذلك؟ بمعنى آخر هل تكون إقامة الخلافة الاضطرارية في هذه الحالة واجباً على المسلمين أم هي اختيارية لهم؟

للإجابة على هذا السؤال يجب التعمق في الفكرة الجوهرية التي هي أساس هذا النظام: وهي أن واجب المسلمين (وهذا التزام شرعي). إقامة نظام الخلافة الصحيحة، ولكن إذا وجدت حالة تجعل إقامة هذا النظام مستحيلة، ماذا يجب علينا أمام الالتزام بإقامة الخلافة الصحيحة من جهة واستحالة ذلك من جهة أخرى؟ الجواب هو أنه لم يبق أمامنا مجال للاختيار، بل يجب أن نقوم بواجبنا في إقامة الخلافة، وأن استحالة توافر شروط صحتها إنما تبرر تعطيل الناحية التي تشملها هذه الاستحالة ولكنها لا تبرر تعطيل غيرها من أحكام الخلافة. لنأخذ حالة عملية لتطبيق هذا المبدأ، فإذا كانت استحالة إقامة الخلافة الصحيحة ناتجة عن عدم وجود مرشح توفرت فيه جميع شروط الأهلية اللازمة لصحة الخلافة، ولكن وجد على الأقل مرشح توفرت لديه بعض هذه الشروط، فإن مبدأ اختيار أخف الضررين يوجب علينا توليته، لأن الضرر الناتج عن ولايته الناقصة أخف من الضرر الناتج عن تعطيل قيام أي نظام للخلافة.

أما القول بأن الضرورة تعفينا من إقامة هذا النظام، فمعناه أن نرتب على الضرورة نتائج تتجاوز الاستحالة التي سببتها، ويكون ذلك مخالفة لقاعدة أساسية هي أن الضرورة تقدر بقدرها، أي أنه لا يجوز أن يترتب عليها من الأثر أكثر مما تستوجبه[1].

---

(١) يؤيد هذا ما نقلناه عن «شرح المقاصد» وكذلك ما ورد في «العقائد النسفية» ص١٤٢ ـ ١٤٣، ويقول «السعد»
=

يمكن التساؤل عن أهمية البحث في وجوب الخلافة الاضطرارية أو عدم وجوبها ـ جوابنا أنه لو فرضنا أن إقامة مثل هذا النظام غير واجبة، فلاشك أن هناك دائماً التزاماً بوجود حكومة ما ـ أياً كان شكلها، فإذا كان لابد من قيام حكومة، فمن الأولى أن تكون في صورة الخلافة الناقصة بدلاً من إقامة نوع آخر من الحكم يكون أكثر منها تعارضاً مع النظام الشرعي وأبعد عنه.

٢٣٩ ـ قد يقال: إن هذا القول قد يؤدي إلى إقامة خلافة ناقصة لم يتوافر فيها أي عنصر من عناصر الخلافة الصحيحة أو شرط من شروطها، بسبب الاستحالة، فما هي الفائدة من ذلك؟ نحن نرى أنه من الأفضل أن تكون لها هذه الصفة من الوجهة النظرية، لأن إعطاءها هذه الصفة يجعل هدف الأمة ومثلها الأعلى دائماً هو تصحيح هذا النظام ليصبح صحيحاً كاملاً، فكلما أصبح من الممكن لها أن تحقق أحد عناصر النظام الشرعي سارعت إلى تحقيقه وبذلك يتأكد اعتبار هذا النظام الناقص مؤقتاً لأنه اضطراري.

ولاشك أن هذا النظام يكون واجباً من باب أولى إذا كانت الخلافة الضرورية تحقق بعض العناصر والشروط الواجب توافرها في الخلافة الصحيحة، وهذا أفضل من إجازة إقامة نظام لا يمت للإسلام بأية صلة.

=

إن معنى الحديث أن الخلافة ستكون ثلاثين سنة بعد وفاة الرسول ﷺ، إن الفترة التي بدأت بعد ذلك كان العالم الإسلامي بدون إمام، وبالتالي فإن المسلمين ماتوا ميتة جاهلية في تلك العصور التي جاءت بعد الخلفاء الراشدين ورِدّنا على ذلك أن المقصود بالحديث هو الخلافة الراشدة (الصحيحة)، ويستنتج من هذا القول أن نظام الخلافة الناقصة الذي قام بعد انتهاء الخلافة الراشدة كان واجباً حتى لا يقال بأن المسلمين في عصرها، قد ماتوا الميتة الجاهلية التي حذر منها الرسول ﷺ.

ومع ذلك فيوجد في «المواقف» ص٣٤٧: ٣٤٨ فقرتان يفهم منهما أن إقامة خلافة ناقصة أمر اختياري، ونحن نرى أن ما قدمناه كاف لإثبات أن إقامة خلافة ناقصة واجب حتى لا يبقى المسلمون بدون إمام لأي سبب ومهما تكن الظروف.

بحث للدكتور توفيق الشاوي

في مناقشة رأي السنهوري

في شرعية الحكومات الناقصة (الخلافة غير الراشدة) ووجوبها .

دافع السنهوري في هذا الفصل عما يسميه «شرعية الخلافة الناقصة» «ووجوب إقامتها» ، وهو بهذا يعارض الرأي الذي استند إليه أتاتورك وجماعته حيث بررت «المذكرة التركية» (التي نشرها) إلغاء الخلافة العثمانية بحجة أنها كانت ناقصة أو فاسدة لعيوب في السلاطين الذين تولوها ، أو في إدارتهم لشؤون الدولة .

حجة السنهوري أن إلغاء الخلافة - مثل الذي أقدم عليه أتاتورك - أسوأ بكثير من وجود خلافة ناقصة أو فاسدة ، وأن القاعدة الشرعية هي أنه في حالة الاختيار بين ضررين يجب اختيار أخفهما ، وفي نظره أن وجود خلافة - ولو كانت ناقصة أو فاسدة - إذا كان فيه ضرر فهو أقل بكثير من الضرر الناتج عن إلغاء الخلافة تماماً ؛ وما حصل في تركيا بعد انتهاء الخلافة من تعطيل الشريعة والتحالف مع أعداء العرب والإسلام يؤيد ذلك .

إن هذا الرأي الواقعي هو الذي كان سائداً لدى كثير من قادة المسلمين وزعمائهم الذين تنادوا عقب إلغاء الخلافة العثمانية ، وعقدوا المؤتمرات من أجل إعادة الخلافة في حدود الأوضاع الممكنة التي لم تكن تسمح في ذلك الوقت بإقامة خلافة صحيحة أو راشدة أي أنها خلافة ناقصة .

والأساس القانوني الذي يستند إليه هذا الرأي في نظر السنهوري هو مبدأ الضرورة أو الاضطرار الذي جاز على أساسه الاعتراف بولاية الخلفاء الذين فرضوا سلطانهم بالقوة والعنف منذ عهد معاوية وبني أمية إلى عهد العباسيين ، بل والعثمانيين إلى حد ما .

لكننا مع ذلك نرى أن يوضع حد لهذه القاعدة الاستثنائية حتى لا تتحول الخلافة الناقصة إلى مجرد منصب شرفي أو رمزي لا يتوفر فيه أي عنصر من العناصر التي أقر السنهوري نفسه بأنها هي التي تميز الحكم الإسلامي عن غيره من أنواع الحكومات .

وفي نظرنا أن الحد الأدنى الذي يجب توفره في أي حكومة تنتسب إلى الإسلام وتستمد شرعيتها منه هو مبدأ إعلان الحكم الناقص الالتزام بالشريعة والخضوع لها.

معنى ذلك أنه لا يمكن في نظرنا الاعتراف بشرعية حكومة تنكر التزامها بالشريعة الإسلامية، وتعلن أنها حكومة لا دينية أو علمانية، وإذا أقامت هذه الحكومة خلافة ناقصة أو وصفت نفسها بهذا الوصف، فإنه لا يمكن لنا أن نعترف به، ولا أن نقره ولا نعتبره أقل خطراً من حالة إلغاء الخلافة كلية، لأن أساس مشروعية الخلافة هو حاجتنا إليها لتنفيذ الشريعة، ولأنه لا يجوز لنا اعتبار حكم يلغي الشريعة خلافة ناقصة في أي حال.

إنني أقدر للسنهوري حرصه على تأكيد المبدأ الأساسي، وهو أن إقامة الخلافة واجب شرعي على الأمة الإسلامية تلتزم به في جميع الظروف والأحوال، وأن الضرورة التي تحول بينها وبين إقامة الخلافة الراشدة بكامل عناصرها المميزة لها لا تعفيهم من إقامة خلافة ناقصة بصفة مؤقتة. لكن الأسلوب الواقعي الذي دفعه إلى القول بأن هذه الخلافة تكون ناقصة إذا لم يتوفر فيها أي عنصر من عناصر الخلافة الصحيحة، أو شرط من شروطها لا يمكن قبوله على إطلاقه دون قيد أو شرط، لأن هذه الحالة لا تكون من حالات النقص، بل هي حالة انعدام كامل (أي إلغاء الحكم الإسلامي) والحد الأدنى الذي لا يمكن أن توجد خلافة بدونه هو الالتزام بمبدأ الخضوع للشريعة واستقلالها عن الدولة، لأن هذا الالتزام هو الذي يدفع الأمة إلى السعي لتصحيح النقص في نظام الحكومة أو علاج العيوب التي تشوبه، فلا يجوز إذن أن يقال بوجود خلافة تتنكر للشريعة المستقلة الملزمة. وهذا ردنا على ما ورد في المذكرة التركية من ادعاء أن مجلس النواب المزور الذي عينه أتاتورك يقوم مقام الخلافة الملغاة رغم أنه أعلن تنكره للشريعة.

صحيح أنه في نظم الحكم الناقصة كثيراً ما يدعي الحكام أنهم يطبقون الشريعة أو يلتزمون بها في حين أنهم يخالفون بعض أحكامها، ولكن هذا الادعاء معناه أن الأمة يبقى لها الحق وعليها واجب تصحيح تلك المخالفات، طالما أن الشريعة لا تخضع للدولة ولا يستطيع الحكام أن يدعوا لأنفسهم سلطة تغييرها أو تبديلها، لاستقلال الشريعة عن الحكومة والدولة، وهذا هو ما حدث فعلاً في تاريخ دولة الخلافة.

إن السنهوري بهذا الرأي يعترف بشرعية المحاولات والمؤتمرات التي قام بها المسلمون بعد إلغاء الخلافة العثمانية في تركيا (على يد مصطفى كمال إرضاءً للقوى الاستعمارية المنتصرة في الحرب العالمية الأولى) رغم أنه وأنهم يعلمون أن هدفها كان مجرد اختيار شخص يرضون به لكي تكون ولايته رمزية فقط دون أن تكون له حكومة لها سلطة تنفيذية فعلية على العالم الإسلامي كله بسبب احتلال الدول الاستعمارية أغلب أقطار العالم الإسلامي، وفرض نفوذها على الأقطار التي لم تخضع للاحتلال وكان المسلمون (والسنهوري من بينهم) يعتبرون إقامة مثل هذه الخلافة الرمزية جائزة وواجبة شرعاً بسبب الضرورة التي كانت ـ وما زالت ـ تحول دون وجود حكومة إسلامية شرعية عُليا توحد العالم الإسلامي وتطبق الشريعة.

ومع ذلك سنرى أنه في الخاتمة في فصل عنوانه «المستقبل» اقترح أن ينشىء المسلمون منظمات سياسية وشعبية تمثل شعوب العالم الإسلامي وتحل محل الخلافة طالما أن القوى الأجنبية لن تمكن المسلمين من إقامة أي «خلافة» ولو كانت ناقصة أو رمزية. وأرى أن الحل العملي هو تعاون المسلمين في إطار منظمات دولية أو شعبية من أجل رعاية حركات التحرير من السيطرة الأجنبية وإقامة تضامن بينهم يمكنهم في النهاية من تحقيق قدر من الاستقلال والحرية والتضامن يستطيعون بها إقامة خلافة ناقصة أو صحيحة حسب الظروف .

الفصل الثاني

سير الخلافة الناقصة وانتهاؤها

٢٤٠- الأصل في الخلافة الناقصة أن تسير وفق جميع الأحكام المقررة لسير الخلافة الصحيحة وذلك في حدود الإمكان، وأنها يجب أن تنتهي بإقامة الخلافة الصحيحة

أولاً

أحكام سير الخلافة الناقصة

٢٤١- المبدأ الأساسي هو أنه لا يعطل من قواعد سير الخلافة الصحيحة سوى الأحكام التي يصبح تطبيقها مستحيلاً بسبب وجود مانع لا يمكن التغلب عليه.

وسنحاول عرض بعض التطبيقات لهذا المبدأ:

١-اختصاصات الخليفة

٢٤٢- في نظام الحكومة الصحيحة يعين الحاكم الشرعي أعوانه ونوابه، ويتولى الاختصاصات العامة في الشؤون الدينية والسياسية، وله أن يستخلف من يرشح بعده للولاية، ولا يجوز له أن يتجاوز سلطاته أو أن يتعسف في استعمالها، وسنتكلم عن كل مبدأ من هذه المبادئ.

٢٤٣ (أ) - **تعيين مندوبين مفوضين**: القاعدة إن من تولى الحكومة غير الصحيحة يجب ألا يكون له حق تعيين مندوبين عنه، ولكن الجميع يرون أن الضرورة التي فرضت ولايته تجيز له أن يعين مندوبين أو معاونين له، وبناء على ذلك يجوز له تعيين القضاة والوزراء وولاة الأقاليم وقادة الجيوش وعمال الخراج وأئمة الصلاة وغيرهم[1]

٢٤٤(ب) - **القيام باختصاصات الحكومة في الشؤون السياسية والدينية**: إن مباشرة بعض هذين النوعين من الاختصاصات تجيزها الضرورة (ولو لم يتمكن من القيام بالعناصر الأخرى) وبذلك فإن قراراته الإدارية والأحكام القضائية الصادرة في عهده في حدود المبادئ الشرعية تكون صحيحة.

---

(١)تراجع «المسايرة» ص ٢٧٨ : ٢٧٩.

وعلى هذا فإن له الحق في إعلان الحرب، أو توزيع الزكاة على مصارفها الشرعية، وله على العموم القيام بجميع الشؤون الإدارية (التي يمكنه القيام بها).

هذا هو ما يقرره صاحب المقاصد، الذي يرى أيضاً أن له الحق في توليه القضاة وتنفيذ أحكام القضاة وإقامة الحدود. وعلى العموم مباشرة جميع صلاحيات الحكومة، **بشرط أن يكون حراً، وأن يلتزم بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية.**

لكن إذا تعذر ذلك لأن من استولى على السلطة كان باغياً أو ظالماً أو جاهلاً أو فاسقاً، فإن سيطرة المستبد المفروضة بالقوة تصبح حكومة فعلية واقعية وملكاً عضوضاً، ومع ذلك فإنه يمارس سلطات الحكم دون أن يتوفر له شرط العلم أو شرط العدالة، أو غيرها من الشروط الأهلية للولاية، لأن الضرورة تجيز المحظور، ولا يبقى أمام الناس إلا الشكوى لله والالتجاء بالدعاء إليه ليكشف عنهم هذه المحنة[1].

٢٤٥- القرارات التي يتخذها من يتولى الحكومة الناقصة **لا تكون صحيحة إلا بقدر ما تكون متفقة مع أحكام الشريعة**، وفي غير هذه الحالة تكون باطلة (مثلها في ذلك مثل القرارات الصادرة ممن يتولى الخلافة الصحيحة[*]، فهي باطلة إذا خالفت الشريعة، ولا يعقل أن يكون لمن تولى الحكومة الناقصة حقوق أكثر ممن تولى الحكومة الصحيحة).

٢٤٦ (جـ) - الاستخلاف:

لقد رأينا من قبل أن من يتولى الخلافة الصحيحة له الحق في ترشيح من يخلفه بمقتضى عقد استخلاف. ولقد لجأ الذين تولوا خلافة غير صحيحة في جميع الحالات تقريباً إلى «الاستخلاف» بقصد إبقاء السلطة في الأسرة التي ينتسبون إليها، أي أنه كان وسيلة للوراثة وهو ما يخالف مبادئ الشريعة الإسلامية وفقه الخلافة.

ولقد أوضحنا من قبل الفروق الجوهرية بين الاستخلاف الصحيح وبين الاستخلاف الذي يقصد به الوراثة.

---

(١) يراجع «شرح المقاصد» ص ٢٧٧، ويلاحظ أن هذا الفقيه العظيم يضع هذه القواعد وهو كاره لها متألم لأن الضرورة يمكن أن تصل بالمسلمين إلى هذا الحال.

(*) تطبيقا للمبدأ الذي أعلنه الخليفة الأول أبو بكر الصديق بقوله: «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيتهما فلا طاعة لي عليكم» فهو يعلن مبدأ بطلان كل مايصدر عنه مخالفاً للشريعة، رغم أن خلافته صحيحة وراشدة ومن باب أولى ما يصدر عن المستبد المغتصب.

كما أوضحنا أنه يشترط لصحة عقد الاستخلاف الصحيح أن يصدر ممن يتولى الحكومة الصحيحة، ولذلك فإن من يتولى حكومة ناقصة يكون **الاستخلاف الصادر منه باطلاً**، حتى ولو توافرت فيه جميع الشروط الأخرى. ينتج عن ذلك أن المستخلف من قبل من يتولى حكومة ناقصة تكون ولايته حتماً ناقصة كذلك، (وذلك لعيب خاص بها، وهو بطلان عقد الاستخلاف وذلك بالإضافة إلى العيب الأصلي الذي انتقل إليها من ولاية أسلافه)، سواء كانت مبنية على القوة والسيطرة أو كانت اضطرارية حسب الأحوال.

وينتج عن ذلك حكم هام هو أنه إذا انتهى نظام الحكومة الناقصة قبل وفاة المستخلف وقام نظام خلافة صحيحة فإن عقد الاستخلاف الصادر منه يسقط ويزول أثره.

٢٤٧(د) - الالتزام بأحكام الشريعة في ممارسة الولاية:

إن القيود التي فرضتها الشريعة على سلطة الخليفة في النظام الصحيح تكون ملزمة - من باب أولى - في الخلافة الناقصة.

ومن الناحية العلمية هناك فرق في هذه الناحية بين ولاية السيطرة والقوة والولاية الاضطرارية، ففي هذا النوع الأخير لا يفرض الخليفة سلطانه بالقوة، ولذلك يكون من السهل في العمل إلزامه بأحكام الشريعة وحدودها المفروضة على سلطة الخليفة الصحيح[1].

أما الخلافة الناقصة المفروضة بالقوة (الفاسدة) فإن الوضع يختلف في العمل، لأن السلطان الذي فرض ولايته بالقوة يستعمل هذه القوة والسيطرة لفرض قراراته وتصرفاته التي قد تكون مخالفة لأحكام الشريعة ومتجاوزة للحدود والقيود المقررة في الخلافة الصحيحة، وبذلك **يصبح التزامه بالشريعة مجرد مبدأ نظري غير نافذ فعلاً في كثير من الأحوال** [ولكنه التزام موجود على كل حال هو مسؤول عنه أمام الله].

ورغم ذلك فإنه لابد من تأكيد هذا المبدأ النظري من وجهة النظر القانونية، وينتج عن ذلك أن القرارات المخالفة للشريعة التي يفرضها هذا الحاكم تعتبر باطلة في نظر الشريعة الإسلامية (رغم أننا قلنا بأن حكومته تكون شرعية في الواقع بحكم الضرورة)، وهذا المبدأ مستفاد من أحاديث نبوية عديدة.

(١) ولهذا فإن نظام الخلافة الاضطرارية، ولو أنه ناقص إلا أنه قريب جداً من الخلافة الصحيحة، وهو أقرب إليها من النظام المفروض بالقوة، كما سنوضح في المتن.

إلا أنه كما بينا فإنه في العمل يستطيع السلطان الذي فرض خلافته بالقوة تنفيذ قراراته الباطلة المخالفة للشريعة، وهنا يجد المسلمون أنفسهم أمام حالة الضرورة التي تجيز لهم اختيار أخف الضررين[1] فإن وجدوا ضرر المقاومة أكبر من الضرر الناتج عن تنفيذ القرار الباطل، فإنه يجوز لهم تنفيذه.

ولكن هناك تحفظان لا يجوز تجاهلهما:

أولهما: **إن تنفيذ القرار الباطل أو الخضوع له لا يجعله صحيحاً**، بل يبقى باطلاً شرعاً، ومعنى ذلك أنه بمجرد زوال حالة الضرورة يجب إزالة أثر هذا القرار الباطل، والعودة إلى الوضع الصحيح شرعاً، وقد فعل ذلك الخليفة عمر بن عبد العزيز حينما صحح الوضع بإزالة المظالم التي ارتكبها الأمويون قبله.

وثانيهما: يلتزم المسلمون بالمبادئ التي قررها الرسول ﷺ في الحديث الشريف «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان» فإذا عجزوا عن إزالة هذه المظالم بأيديهم، فإن عليهم أن يستنكروها بلسانهم أو على الأقل في ضمائرهم وقلوبهم.

ولهذه القاعدة نتائج عملية هامة: فلا يجوز للمسلمين (أفراداً أو جماعات) أن يساعدوا في تنفيذ القرارات الباطلة الصادرة من هذا الحاكم أو يساهموا في تنفيذها أية مساهمة طالما كانوا غير مضطرين لذلك اضطراراً، وفوق ذلك فإن عليهم أن **ينتهزوا أول فرصة لإزالة هذه المظالم وإبطال القرارات المخالفة للشريعة عملاً وفعلاً**، ولا يكتفون بالاستنكار بالقلب أو القول إذا أمكنهم القيام بعمل يحقق ذلك.

أما إذا وجد المسلمون أن عدم طاعة القرارات أو عدم تنفيذها لا يترتب عليه إضرار أكبر من الضرر الذي تسببه، **فإن واجبهم الشرعي هو رفض تلك القرارات، ومنع تنفيذها ولو اقتضى الأمر القضاء على نظام الحكم الناقص نفسه إن أمكن ذلك**.

إن الحاكم الذي يتجاوز الحدود الشرعية لسلطاته يصبح غير شرعي ذلك أن الخروج عن الأحكام الشرعية يترتب عليه زوال الشرعية، فالمسلمون إذا عزلوا حاكماً، لأنه ظالم لا يعتبرون ثائرين ولا متمردين بل هو الذي يوصف بأنه متمرد وثائر على أحكام الشريعة[2].

---

(١) بين الخضوع للإجراء الباطل والتعرض لفتنة غير مضمونة النتائج يقصد منها إلزام السلطان المتغلب بالوقوف عند أحكام الشريعة. . . . (تراجع «المواقف» ٨/ ٣٥٣ و «العقائد النسفية ص١٤٦»)

(٢) فيما يتعلق بمقاومة الخليفة (الحكومة) المستبدة.

يراجع «الخلافة» للسيد رشيد رضا ص ٤١، ومجلة العالم الإسلامي مجلد ٨ عام ١٩٠٩.

=

٢-واجبات الأمة

٢٤٨- في حكومة الخلافة الصحيحة تلتزم الأمة شرعاً بطاعة الخليفة ومساعدته، وهي تلتزم كذلك بهذين الواجبين للخليفة في نظام الخلافة الناقصة، ولكن مع مراعاة التحفظات الآتية:

٢٤٩ (أ) ـ فيما يخص الالتزام بالطاعة:

في حالة حكومة الاضطرار يكون هذا الواجب حتمياً كاملاً، كما هو الشأن بالنسبة للإمام في الخلافة الصحيحة، ذلك لأنه قد تمت مبايعته من جانب الأمة بكامل اختيارها، فعليها إذن طاعته (في حدود الشريعة طبعاً).

أما في خلافة القوة والسيطرة (الفاسدة) فإن الطاعة واجبة أيضاً في حدود الشريعة. لكن في العمل قد يستطيع السلطان أن يفرض طاعته (بما لديه من قوة) فيما يتعلق بأعماله المخالفة أو الخارجة عن حدود الشرع، وفي هذه الحالة تراعى التحفظات التي سبق أن أوضحناها من قبل (بند ٢٤٧).

٢٥٠(ب) ـ الالتزام بالمساعدة:

هنا كذلك نفرق بين خلافة القوة وخلافة الاضطرار(*)، ففي هذا النظام الأخير

ويرى الخوارج أنه لا يجوز للمسلمين الخضوع للخلافة الناقصة، وأنه يجب مقاومة حكمهم دائماً، وقد ساروا هم على هذا المبدأ، ولذلك كانت مقاومتهم مستمرة طوال تاريخهم

(*) سبق أن قلنا إن ما يسميه هو ولاية اضطرار في حالة اختيار الناخبين لشخص لا تتوافر فيه جميع شروط الأهلية هو في نظرنا ولاية صحيحة لأن ما يوصف بأنه شروط أهلية إنما هي شروط أفضلية فقط، والذي يفصل فيها هم الناخبون (أهل الحل والعقد) فمتى اختاروا من يولونه فمعنى ذلك أنهم اعتبروه أولى وأفضل من غيره، ولا يجوز لأحد أن يعقب على ذلك، ويدعي أن هناك من هو أفضل أو أكثر أهلية.
في نظرنا أنه يجب التمييز بين الشروط التي يستلزمها الفقهاء فيمن يرشح للولاية أو الخلافة، وبين الجهة التي تفصل في توفر هذه الشروط أو عدم توفرها في شخص معين، فقرار الأمة باختيار شخص مناسب للخلافة معناه أنها رأت أنه جدير بها وأهل لها، وأولى من سواه بالاختيار. أي أن الناخبين (أهل الحل والعقد) هم الجهة الوحيدة المختصة بالفصل في الأفضلية بين المرشحين ولا توجد جهة أخرى لها الحق في وقف تنفيذ هذا القرار وهذا هو معنى قولنا إن جميع الشروط هي شروط تفضيل وقرار الأمة أي من يمثلونها بتفضيل شخص معين يعتبر في نظرنا نهائياً ولا تعقيب عليه من أي جهة كانت والقول بغير ذلك يفتح باب الفوضى والاضطرابات إذ يستطيع أي شخص أو مجموعة من الأشخاص أن يدّعوا أن شخصا آخر هو أولى منه ولا تستقر أحوال المجتمع. ومع ذلك فإن الأمة ذاتها عليها مراقبة سير من اختارت ولها أن تبحث عما إذا كان قد تغير حاله وساء سلوكه وهنا يكون لها الحق في عزله....

وهذا في نظرنا أفضل من إفاضة الفقهاء في بيان الشروط التي يرون أنها في نظرهم شروط أهلية، لأن جمهور الناخبين (أهل الحل والعقد) ليس من مهمتهم إيجاد هذا الشخص، بل كل ما يفعلونه هو
=

تكون المساعدة واجبة على الأمة، ويكون الخروج على ولايته تمرداً غير شرعي، ويجب على المسلمين مساعدة الحكومة لإخضاع المتمردين كما هو الحال بالنسبة للخليفة في النظام الصحيح.

أما إذا كانت الحكومة فاسدة لأنها مفروضة بالقوة فلا يجب على المسلمين مساعدة الحاكم الذي فرض ولايته بل على العكس من ذلك إذا كان من خرج على هذا السلطان المغتصب يهدف إلى إقامة حكومة صحيحة وكان مؤهلاً لذلك فإنه يجب على جميع المسلمين مساعدته في ثورته على الحاكم المغتصب.

لكن إذا كان هناك ثائر آخر يهدف إلى الاستيلاء على الولاية بالقوة كما فعل الآخر، فإن المسلمين لا يجب عليهم مساعدته، كما أنهم لا يجب عليهم مساعدة الآخر.

٢٥١- إذا فرض الحاكم المغتصب على المسلمين مساعدته في أحد هذين الفرضين، فإن عملهم لا يكون أداء لواجب شرعي، وإذا تطوعوا هم بتلك المساعدة، **فإنهم بذلك يخالفون واجبهم الشرعي بالامتناع عن مساعدته، وتكون هذه الحرب التي يساهمون فيها غير شرعية**[1].

٣- خصائص الخلافة

٢٥٢- العنصر الأساسي في عمل الخلافة الصحيحة الذي يواجه تحقيقه أكبر الصعوبات في عصرنا، كما كان الحال في العصور السابقة، هو وحدة العالم الإسلامي.

لقد حدثت في تاريخ الإسلام ظاهرة وجود أكثر من خليفة في وقت واحد (في القرن الرابع الهجري عندما وجدت خلافة أموية في الأندلس وخلافة فاطمية في القاهرة بالإضافة إلى الخلافة العباسية في بغداد) وهذه الحكومات المتعددة كانت كلها ناقصة. في هذه الحالة يمكن أن يعترف كل منهم بنظام الآخر، ولكن يمكن أن يدعي أحدهم لنفسه الخلافة على العالم الإسلامي وينكر النظام الآخر.

اختيار أفضل المرشحين الموجودين أمامهم فعلاً، وقرارهم هذا لا تعقيب عليه، إلا بقرار آخر يصدرونه بمحاسبة من اختاروه للتأكد من أنه لم ينحرف ومجازاته بالعزل وترك المجال لغيره.

فالرقابة التي يمارسها الناخبون (أهل الحل والعقد) أجدى عمليا من فرض شروط ووصفها بأنها شروط أهلية بدلاً من وصفها الصحيح في نظرنا وهو أنها شروط مفاضلة.

(١) راجع «الخلافة» للسيد رشيد رضا ص٣٥، وكذلك المسايرة التي أشار لها رشيد رضا ص ٣٧، ينتج عن ذلك أن من يتطوع لمساعدة الخليفة المغتصب إذا قتل شخصاً فإن عمله يكون جريمة تستحق العقاب والقصاص.

إن الفقهاء الذين لا يريدون اعتبار الخلافة الناقصة متميزة عن نظام الخلافة الصحيحة، لا يحاولون دراسة العلاقة التي يمكن أن تقوم بين هؤلاء الخلفاء المتعددين والدول المستقلة بعضها عن الآخر، لأن نظرتهم تقوم على افتراض وحدة الدولة التي تسود العالم الإسلامي كله ويترتب على ذلك تجاهل تعدد الدول الإسلامية مما يترتب عليه تجاهل وجود أية قواعد للقانون الدولي لتنظيم العلاقات فيما بين الدول الإسلامية.

ونحن نعتقد رغم ذلك، أنه في حالة وجود عدة دول إسلامية مستقلة في وقت واحد (سواء تحمل اسم الخلافة الناقصة أم لا) فإن الأقاليم الخاضعة لهذه الدول كلها تعتبر جزءا من دار الإسلام[1] ينتج عن ذلك أن الحرب غير جائزة بين هذه الدول. ويمكن القول بجوازها في حالة واحدة هي أن يكون الغرض منها توحيد العالم الإسلامي، ولكي يشترط في هذه الحالة أولاً: أن يكون الرأي العام الإسلامي مؤيداً لمن يدعو لهذه الوحدة ويسعى لها، ولا يكفي أن يكون ذلك موافقاً لرغبة سكان القطر الذي يحكمه من يدعو للوحدة ويقاتل لإتمامها، ثانياً: يشترط كذلك أن تكون هذه الوحدة وسيلة لإقامة خلافة صحيحة. هناك شرط ثالث هو ألا يلجأ للحرب إلا بعد استنفاذ الوسائل السلمية.

فإذا كان من الممكن إيجاد نوع من الاتحاد الاختياري بالطرق السلمية عن طريق تنمية العلاقات السلمية والتعاون والتضامن بين تلك الدول، وإن لم يؤد ذلك إلى إنشاء دولة موحدة، فإن هذا الطريق السلمي هو الذي يجب أن يُتبع.

إن وجود أكثر من خلافة (حكومة) ناقصة في وقت واحد يترتب عليه أن يجد المسلمون أنفسهم أمام تناقض بين قيامهم بالتزامهم ببناء وحدة العالم الإسلامي لتصبح الخلافة صحيحة، وولائهم لحكومات متعددة تتمتع بشرعية واقعية (وإن كانت حكومات ناقصة) ولم يكن هناك سبيل للخروج من هذا التناقض إلا الحرب، فإنها تصبح جائزة إذا توفرت الشروط الثلاثة التي ذكرناها.

٢٥٣- في غير تلك الحالة، فإن المبدأ الذي يسود هو وجود علاقات ودية بين الحكومات أو النظم الناقصة. فإذا نشب خلاف فإن التحكيم يكون واجباً. ولقد قبل سيدنا [علي] وهو رابع الخلفاء الراشدين مبدأ التحكيم رغم أن خصمه كان ثائراً

---

(١) إن الحكومات (الدول) الإسلامية التي تستقل عن الخلافة، ولا يدعي حكامها لأنفسهم لقب الخلافة، ومع ذلك لا يعترفون بولاية الخليفة، هؤلاء يعتبرون في نظرنا مثل نظم الخلافة الناقصة، وذلك في علاقاتهم مع دول الخلافة أو غيرها من الدول الإسلامية الأخرى.

متمرداً، ولم تكن له صفة شرعية، فيكون التحكيم واجباً من باب أولى إذا كان كلٌّ من الطرفين نظاماً غير صحيح، وهذا هو الحل الممكن الوحيد. فما دام الإسلام يحرم القتال بين المسلمين، فلا يبقى أمامهم طريق شرعي لحل الخلاف سوى التفاهم المباشر بين الطرفين المختلفين، أو الوساطة بينهما وإلا كان التحكيم واجباً وحتمياً.

٢٥٤- إن التعاون والتضامن بين المسلمين مفروض عليهم بنص الحديث الشريف: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً» وعلى ذلك فإن على الخلافة الناقصة والحكومات المتعددة التي يكون رعاياها مسلمين واجب التعاون في حالة السلم وحالة الحرب.

ففي حالة السلم يكون مجال التعاون هو النواحي الاقتصادية والثقافية، أما في حالة الحرب فيجب على كل منهم تقديم المساعدة العسكرية في حدود الإمكان إلى الدول الإسلامية التي يقع عليها هجوم أو عدوان، ويمكن أن تعقد بينها معاهدات بشأن التعاون العسكري والتعاون السلمي لتحديد نطاقه ووسائله[1].

وعلى العكس من ذلك، فإن مبادئ الإسلام توجب على المسلمين منع الدولة المسلمة من البدء في حرب هجومية غير مشروعة. هذا هو نوع المساعدة التي يجب تقديمها لها في هذه الحالة: منعها من الاعتداء، كما ورد في الحديث الشريف «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً، قالوا: كيف ننصره ظالماً يارسول الله؟ قال: تمنعه من الظلم..» ولذلك إذا هاجمت دولة إسلامية دولة أخرى بدون مبرر صحيح، فإن واجب جميع الدول الإسلامية الأخرى هو إلزامها بوقف الحرب غير المشروعة، وإذا كانت الدولة المعتدى عليها مسلمة، فإنه يقع على عاتقهم واجب آخر هو المسارعة إلى مساعدة البلد المعتدى عليه ضد الدولة المعتدية، وإلزام هذه الأخيرة بوقف العدوان.

هذه بعض أمثلة للقواعد التي يجب أن تحكم العلاقات بين الخلافة الناقصة في حالة تعدد الخلفاء (والدول الإسلامية التي لا يدعي حكامها صفة الخلافة).

وفي رأينا أنه يجب الاهتمام بوضع قانون دولي يحكم العلاقات بين الدول الإسلامية المختلفة (طالما أن تعدد الدول الإسلامية أصبح حقيقة واقعة)، أما في هذا الكتاب فإن المجال لا يتسع إلا لوضع بعض المؤشرات التي تساعد في هذا الاتجاه[*].

(١) إن هذه المعاهدات يمكن أن تصل إلى إيجاد تعاون منظم يضع أساس اتحاد بين هذه الدول، وهذا الاتحاد يكون خطوة في نظرنا لإقامة خلافة صحيحة، وخاصة إذا كانت المعاهدة جماعية.

(*) يظهر من عبارات هذا الفصل أن السنهوري يعتبر أن «فقه الخلافة» ليس مقصوراً على أحكام النظم التي ترفع هذا الشعار أو تسمى بهذا الاسم، لكنه يقصد به جميع أحكام النظام السياسي الإسلامي، أو الحكومات الإسلامية بجميع أنواعها وصورها بما في ذلك الحكومات القطرية التي أدخلها ضمن «الخلافة الناقصة» التي توسع في عرض نظريتها ووجوبها، بل وشرعيتها.

=

ثانيا

انتهاء الخلافة الناقصة
بإعادة الخلافة الصحيحة

٢٥٥ - لدراسة هذه المسألة يجب أن نفرق بين حكومة القوة والسيطرة والحكومة الاضطرارية.

١- حكومة القوة والسيطرة (الفاسدة)

٢٥٦ - ينتهي هذا النظام بمجرد أن يفقد المسيطرون قوتهم التي اعتمدوا عليها في فرض سلطانهم[1]، ولقد تعرضنا من قبل لما يجب على المسلمين من الاختيار بين طاعة الخليفة المغتصب ومساعدته وبين مقاومته، وذلك بمراعاة مبدأ اختيار أخف الضررين.

وهذا ماالتزمنا به في مراجعتنا لهذا الكتاب، وإن كان هناك من فزعوا من ذلك لأنهم يفضلون أن يخرجوا بعض الدول القطرية نهائياً من دائرة أحكام الحكومات الإسلامية.

إن أستاذنا الدكتور محمد مصطفى القللي في رثائه للسنهوري بعد وفاته قال: إنه بعد عودته من البعثة كان مرشحاً لتدريس القانون الدولي، لكن الكلية لم تستطع ذلك لأن زميله الدكتور محمد سامي جنينة، قد عاد من البعثة قبله واحتل هذا المقعد، فاضطر السنهوري إلى أن يعين لتدريس القانون المدني، الأمر الذي أتاح له أن يقدم ما شهد له به جميع العالم العربي من إنجازات في مجال التقنيات المدنية في مصر والعراق وسوريا والكويت وليبيا... إلخ ونحن نعتقد أنه لو كان قد أتيح له تدريس القانون العام والقانون الدولي، فإنه كان سيواصل أبحاثه في «فقه الحكومة الإسلامية» ويثري هذا الفرع من فروع فقهنا الإسلامي باجتهادات قيمة خسرناها.

وقد حاولنا أن نسد هذا الفراغ الناتج عن هذه الخسارة في تعليقاتنا وحواشينا على هذا الكتاب، وفي كتابنا المطول عن «فقه الشورى» التي هي في نظرنا محور الحكومة الإسلامية الصحيحة والمميز الرئيسي للخلافة الراشدة وكل حكومة إسلامية صحيحة ولو لم تحمل اسم الخلافة.

ومع ذلك فنحن نشعر بأننا لم نوف الموضوع حقه، لأننا شغلنا بأبحاث القانون الجنائي كما شغل السنهوري بأبحاث القوانين المدنية، وإن كنا نحن نعتبر الأبحاث الجنائية جزءاً لا يتجزأ من دراسات القانون العام وسيتضح ذلك للباحثين من دراستنا في موسوعة الفقه الجنائي بدأناها انطلاقا من كتاب القاضي الفقيه عبد القادر عودة.

(١) يراجع «رد المختار» ٤/ ٣٣٦.



الأساسية للخلافة الصحيحة، ولكن شاب ولايته نقص وفساد نتيجة استيلائه على السلطة بقوة الجيش الشامي وعصبية أسرته ولم يتول الخلافة ببيعة حرة صحيحة.

٢٦١- هذا النظام كان يجب أن ينتهي بمجرد أن يفقد الحاكم المغتصب القوة التي فرض ولايته بها على الناس. ويمكن أن يقع ذلك إذا رفضت الأمة الخضوع لقراراته المخالفة للشريعة وعجزت حكومته عن فرضها على الناس بالقوة، عند ذلك يمكن للأمة أن تتقدم خطوة أخرى بإعلان زوال خلافته الفاسدة، طبقا للمبادئ التي ذكرناها من قبل (وليس لذلك مثل تاريخي يمكن ذكره!).

٢٦٢- وإذا فرض أن هذا الحاكم التزم بأحكام الشريعة، ولم يخرج عليها فإن ولايته تبقى مع ذلك غير صحيحة (أي فاسدة). ومعنى ذلك أنه بمجرد زوال القوة والعصبية التي فرضته، فإن الأمة يجب عليها أن تعلن عزله أولاً لتصحيح نظام الخلافة باختيار خليفة، ومبايعته بيعة حرة لا إكراه فيها، ويمكن افتراض أن يقع اختيار الأمة على الشخص المعزول طالما أنه قد توافرت فيه الأهلية للولاية.

قد يقال إنه يمكن في هذه الحالة تحويل الحكومة الفاسدة إلى خلافة صحيحة ضمناً بمجرد زوال عنصر القوة والإكراه، دون حاجة لاتخاذ إجراءات معقدة لعزله ومبايعته من جديد. يمكن القول إنه يكفي لهذا التحول في طبيعة النظام ألا يعتمد الخليفة على القوة ويستند في ولايته إلى موافقة جماعية من الأمة دون الحاجة إلى بيعة جديدة، وهذا هو ما حدث بالنسبة لخلافة عمر بن عبد العزيز [مع ملاحظة ما قدمناه سابقاً في هامش ٣٠ على بند ٢٥٨].

٢٦٣ (ب)- حالة الحاكم المغتصب الذي توافرت في شخصه شروط الأهلية، ولكن نظامه لا يحقق العناصر الأساسية المميزة للخلافة الصحيحة:

تنتهي ولاية هذا الحاكم بمجرد زوال القوة التي استند إليها[1] ولكن قد يتعذر مع ذلك إقامة خلافة صحيحة، لأن تحقيق جميع عناصر الخلافة الصحيحة غير ممكن عملاً، وفي هذه الحالة يجب الاكتفاء بإقامة خلافة اضطرارية [قائمة على رضاء الأمة لا على القوة] ويذكر مثال لذلك هارون الرشيد الذي توفرت في شخصه شروط الأهلية الصحيحة [في نظر كثيرين] وحاز رضاء الأمة بصفة عامة، ولكنه لم يحقق أحد عناصر الخلافة الصحيحة، وهي وحدة العالم الإسلامي[*]، ولذلك يمكن القول بأن نظامه أصبح خلافة اضطرارية وليست خلافة غصب فاسدة مبنية على القوة.

---

(١) إذا حدث قبل أن يفقد الخليفة المغتصب القوة التي فرض سيطرته بها أنه استطاع استكمال العناصر الأساسية لنظامه، فيطبق عليه حكم الفرض (أ).

[*] ينطبق هذا المبدأ على الصالحين من حكام الدول القطرية الإسلامية.

٢٦٤ (جـ)- الحاكم المغتصب الذي لم تتوافر له شروط الأهلية، ولكن نظامه حقق العناصر الأساسية المميزة للحكومة الصحيحة:

هذه حالة أغلب خلفاء بني أمية والعثمانين وتطبق هذه الحالة نفس القواعد السابقة فيمكن أن ينتهي النظام بزوال القوة التي استند إليها [وهو ما لم يقع].

ولكن إذا استكمل الحاكم شروط الأهلية اللازمة، ولم يعد يستند إلى القوة في ولايته فإن نظامه يتحول إلى حكومة صحيحة، دون حاجة لاتخاذ إجراءات مبايعة جديدة [تراجع ملاحظاتنا في نهاية البند ٢٦٢].

٢٦٥ (د)-حالة الحاكم المغتصب الذي لم تتوفر في شخصه شروط الأهلية، ولم يحقق نظامه العناصر الأساسية المميزة للحكومة الصحيحة:

هذه هي حالة أغلب خلفاء الدولة العباسية (والدول القطرية المعاصرة) وتطبق على انتهائها القواعد السابقة: وينتهي النظام بمجرد زوال القوة التي استند إليها وضرورة إقامة خلافة صحيحة بمبايعة خليفة توافرت فيه شروط الأهلية ببيعة حرة، وتمكنه من تحقيق العناصر اللازمة لصحة نظام الخلافة ولامانع من أن يرشح للولاية الخليفة (الرئيس) المعزول، إذا استرد الصفات الشخصية اللازمة ليكون أهلاً للخلافة الصحيحة. وقد حدث في أواخر الدولة العباسية أن فقد الخلفاء فعلاً القوة التي يستندون إليها، واستولى وزراؤهم على السلطة الفعلية. وقد وصف الماوردي هذه الحالة بأنها «حجر» على الخليفة، ولكنه لم يميز في هذه الحالة في الحكم بين ما إذا كان الخليفة المحجور عليه خلافته فاسدة [وهو ماوقع في العمل] أم أنها خلافة صحيحة، ونحن نرى أن القواعد التي وضعها لهذه الحالة تنطبق على النوعين معاً. ذلك أن الخليفة المغتصب تبقى ولايته شرعية بحكم الواقع، لأن القوة التي يستند إليها باقية. كل ما هنالك أنها انتقلت من يده إلى يد الوزير الذي سيطر عليه (حجر عليه) والذي مازال يحكم باسمه ولحسابه.

٢- الحكومات الاضطرارية

٢٦٦- يقوم هذا النظام في حالات الضرورة، فإذا زالت الضرورة التي استلزمته، فإنه يجب زواله وإقامة نظام الخلافة الصحيحة. فإذا كان الحاكم (الرئيس) الذي انتهت ولايته هو الذي تولى الخلافة الصحيحة [لأهليته وحصوله على البيعة الحرة] فإن التحول يمكن أن يتم تلقائياً بحكم القانون وبذلك تصبح ولايته صحيحة بمجرد توفر شروط الأهلية لديه، وتحقق العناصر المميزة للخلافة الصحيحة في حكومته، أما إذا تمت البيعة لشخص آخر، فإن حكومة الاضطرار يجب أن تنتهي بقرار رسمي بعزل من تولاها[1]

---

(١) يلاحظ أن عزل الخليفة الاضطراري، وإقامة خلافة صحيحة يكون قراراً منشئاً لا مجرد إجراء كاشف =

٢٦٧- ولبيان كيفية انتهاء هذا النظام نستعرض صوره المختلفة، كما فعلنا بشأن خلافة القوة والسيطرة فيما سبق. وهي ثلاث صور[1]

٢٦٨(أ) ـ الحاكم الاضطراري الذي لم تتوفر في شخصه شروط الأهلية للولاية، ولكن نظامه يحقق العناصر الأساسية اللازمة في الحكومة الصحيحة:

هنا تنتهي الحكومة الاضطرارية إما بوجود مرشح آخر توافرت فيه شروط الأهلية، وإما بأن يتم لهذا الحاكم الاضطراري الشروط التي كانت تنقصه عند مبايعته.

وفي الحالة الأولى يجب عزل الحاكم الاضطراري لكي تبايع الأمة المرشح الآخر[2].

أما في الحالة الثانية فإن تحول الخلافة الاضطرارية إلى خلافة صحيحة يكون تلقائياً بحكم القانون ولهذه القاعدة أهمية فعلية عندما يوجد مرشحون آخرون توفرت فيهم شروط الأهلية وقت حدوث هذا التحول التلقائي، ففي هذه الحالة نرى أنه لا داعي لإجراء مفاضلة بين هؤلاء المرشحين وبين الحاكم الذي استوفى شروط الأهلية بعد أن كانت بيعته اضطرارية، لأن خلافته قد أصبحت صحيحة تلقائياً بحكم القانون، وهذا الحل ميزته ضمان استقرار الحكم واستمرار الولاية.

٢٦٩(ب)- الحاكم الاضطراري الذي استوفى شروط الأهلية، ولكنه لم يكن قد توفر لنظامه العناصر الأساسية اللازمة للخلافة الصحيحة:

في هذه الحالة تنتهي الحكومة الاضطرارية بتحولها إلى حكومة صحيحة تلقائياً بحكم

بخلاف الحال عند انتهاء خلافة القوة، إذ في الخلافة الاضطرارية فإن الخليفة قد تولى بناء على بيعة حرة صحيحة من الأمة فلا يعزل إلا بقرار آخر يصدر منها أما الخليفة المغتصب، فإنه استولى على السلطة بإرادته وقوته وسيطرته، لا بإرادة الأمة [وإذا كانت قد تمت بيعة شكلية بالإكراه فإنها كانت باطلة] ولذلك فإنه بمجرد زوال القوة من يده يزول سبب ولايته وتزول تلقائياً دون الحاجة لقرار الأمة وإذا صدر قرار بذلك [وهو القرار الأفضل] فإنه يكون مجرد إجراء كاشف لحالة قانونية وقعت فعلاً وهي انتهاء الخلافة الفاسدة.

(١) لا توجد في هذه الحالة الصورة الأولى من صور نظام الخلافة الفاسدة التي يكون فيها الخليفة المغتصب قد توفرت في نظامه العناصر الثلاثة المميزة للخلافة الصحيحة، وتوفرت في شخصه شروط الأهلية للخلافة الصحيحة، سبب ذلك أن من يتولى الخلافة الاضطرارية تختاره الأمة ببيعة حرة صحيحة، فلو توفر فيه هذه الشروط والعناصر فإن خلافته تكون صحيحة ولا تكون ناقصة مثل خلافة المغتصب الذي فرض حكمه بالقوة.

[أما الصور الثلاث الأخرى للخلافة الفاسدة فلها ما يماثلها في الخلافة الاضطرارية].

(٢) لكن قد ترى الأمة من مصلحتها بقاء هذا الحاكم (الخليفة)، لأنه في نظرها أصلح من المرشح الآخر (وقد قلنا من قبل: إنه في هذه الحالة تكون الأمة، قد رأت أن المرشح الآخر لم يستوف فعلاً شروط الأهلية بصورة كافية، وبذلك تكون حالة الاضطرار مستمرة وتبقى الخلافة اضطرارية ويستمر من تولاها دون أن تتغير صفته، ودون أن يتحول النظام إلى خلافة صحيحة).

القانون للأسباب التي ذكرناها سالفاً. لكن إذا كان من تولى الحكومة الاضطرارية لا يستطيع أن يوفر لنظامه العناصر الأساسية، وكان هناك مرشح آخر يستطيع ذلك، ففي هذه الحالة يجب أن يتخلى صاحب الحكومة الاضطرارية، ويترك المنصب لمن يستطيع إقامة خلافة صحيحة بعناصرها الأساسية الكاملة [وللأمة عزله لهذا الغرض].

٢٧٠(جـ)- الحاكم الاضطراري الذي لم تتوفر في شخصه شروط الأهلية، ولم يتوفر في نظامه العناصر الأساسية اللازمة للخلافة الصحيحة:

إذا لم يستطع من تولى الحكومة الاضطرارية أن يستوفي شروط الأهلية ولا توفير العناصر الأساسية للخلافة الصحيحة ووجد مرشح آخر يستطيع ذلك، فإن على الأمة عزله وإنهاء النظام الاضطراري، وإقامة الخلافة الصحيحة بمبايعة من استوفى شروطها واكتملت له عناصرها.

لكن إذا فرض أن هذا المرشح الآخر لا يستطيع أن يجمع بين توفر جميع شروط الأهلية في شخصه وجميع العناصر الأساسية في نظامه، بل كان يمكنه فقط أن يوفر منها قدراً أكبر مما وفره من تولى الحكومة الاضطرارية، أي أن هذا المرشح الآخر لن يستطيع إقامة خلافة صحيحة كاملة، فإن المسألة تكون مفاضلة بين مرشحين للخلافة الاضطرارية ونرى أن يترك للأمة [أي لأهل الاختيار] أن يقوموا بهذه المفاضلة(*) آخذين في الاعتبار أمرين [قد يكونان متعارضين]:

الأول أن الخلافة الاضطرارية يجب أن يتوفر لها أكبر قدر من العناصر والشروط التي تقربها من الخلافة الصحيحة.

الثاني أن من مصلحة المسلمين استقرار الحكم، وعدم تغيير من يتولونه [حتى ولو كانت خلافتهم ناقصة] إلا لمصلحة أكبر وهي إقامة نظام الخلافة الصحيحة [وإما ما هو أقرب لها بصورة أوضح..]

(*) أشرنا إلى رأينا في أن القرار بشأن أهلية من يولونه السلطة - أي أفضليته على غيره في نظرنا - من اختصاص أهل الاختيار الممثلين للأمة وليس لأي شخص أو جهة أخرى التعقيب عليه....

ولما كنا نعتبر ما يسميه خلافة اضطرارية هي في حقيقتها خلافة صحيحة وليست ناقصة وأن هذه البنود من ٢٦٦ إلى ٢٧٠ لا لزوم لها في نظرنا.

مقدمة وتعليق

على الجزء الثاني

مراحل الماضي والحاضر والمستقبل

عند السنهوري

مقدمة التلخيص والشرح :

خصص السنهوري الجزء الثاني (*) من رسالته لكتابين أحدهما بعنوان الماضي والثاني بعنوان الحاضر وقد اكتفينا في الطبعة الأولى بملخص موجز لعناوين هذين الكتابين، وعللنا ذلك في مقدمتنا بأنه توسع فيهما في رسالته بالفرنسية لإعطاء القارئ الأوروبي صورة كاملة لتاريخ دول الخلافة في جميع عصورها السابقة على تأليف كتابه. وفي رأينا أن القارئ العربي ليس في حاجة لهذه الصورة، لأن العرب يعرفون هذا التاريخ جيداً، ولديهم مراجع عربية أكثر مما كان تحت يد السنهوري في مدينة ليون بفرنسا.

ومن ناحية أخرى فإن مفهوم الماضي والحاضر والمستقبل قد تغير. . . . (**)

(أ) الماضي :

والماضي في نظر السنهوري عند إعداد رسالته كان ينتهي بنهاية دولة الخلافة العثمانية بسبب إلغائها في عام ١٩٢٤م.

ونحن الآن عام ٢٠٠٠ ـ والفترة بين هذين التاريخين أصبحت ماضياً بعد أن كانت ضمن المستقبل وقت إعداد كتابه ـ وكان علينا أن نقدم للقارئ صورة المرحلة التي أصبحت ماضية بعد أن كانت مستقبلاً مجهولاً في عصره (بالقدر الذي يتناسب مع توسع السنهوري في المرحلة التي سبقتها) ليكون كلامنا عن الماضي كاملاً، ولكن هذا يخرج عن نطاق كتاب السنهوري ويحتاج لبحث مستقل، تعرضنا له في كتابنا «فقه الشورى والاستشارة»

(*) تعليق : أما الكتاب الثالث فهو عن «المستقبل» فإننا اعتبرناه خاتمة الكتاب ولذلك ترجمناه في الطبعة الأولى بصورة كاملة.

(**) تعليق : في الطبعة الثانية توسعنا في ملخص هذا الجزء الثاني بالقدر اللازم لإعطاء صورة موجزة عن أثر الواقع التاريخي في بعض أحكام الفقه المتعلقة بالخلافة مع ملاحظة أن الجزء الأول الذي اعتبرناه تخصيصاً لنظرية الخلافة من الناحية القانونية أو فقه الخلافة بلغة السلف قد اعتمد على ما طبق في عهد الخلافة الراشدة، وسنجد في هذا الجزء أن ما حدث بعد ذلك قد أثر في صورة هذه النظرية وخصوصاً عند معارضي الدعوة لإعادة بناء الخلافة.

(ب) الحاضر :

أما الكتاب الثاني من هذا الجزء الثاني فقد قدمه السنهوري بعنوان الحاضر، والحاضر في نظره كان يعطي صورة للعالم الإسلامي وقت كتابة رسالته أي في الفترة من ١٩٢٤-١٩٢٦ وهي فترة دخلت في نطاق الماضي في عرف الجيل الذي نقدم له هذه الترجمة. وكان يجب علينا أن نتكلم عن حاضر عصرنا بدلاً من حاضر عصره الذي توسع السنهوري في عرضه وتوسع السنهوري في عرض حاضره كان يوجب علينا أن نستعرض صورة حاضرنا الحالي بنفس التوسع، وهو أمر يحتاج إلى مؤلف مستقل ويصعب إقحامه على كتاب الشاب الطالب الذي قدم رسالته في فرنسا عام ١٩٢٦ لذلك آثرنا أن نخصص له بحثاً في كتاب مستقل قدمناه للقراء، تحت عنوان «فقه الشورى والاستشارة» . . . . ليكون مكملاً «لفقه الخلافة» .

واضح من عنوان الكتابين أن ما يهمنا هو الأحكام الشرعية الصحيحة «الفقه الخلافة» و «فقه الشورى»، وإذا أشرنا إلى واقع عصرنا أو أحداث الماضي فإن ذلك يقتصر على مايلزم لبيان تطور الفقه لا استعراض أحداث التاريخ.

واهتمامنا بالفقه هو الذي دعانا إلى إضافة شرح لمبدأ استقلال الشريعة وسيادتها في المجتمع، وخضوع الدول والحكومات لها، وذلك في نهاية الملخص الذي قدمناه عن هذا الجزء من رسالة السنهوري، لأن التزام الخلافة والحكومة الإسلامية بتنفيذ أحكام الشريعة، وخضوع الحكام لها هو في نظر السنهوري أحد خصائص الخلافة، وفي نظرنا نحن هو أهمها.

(جـ)- المستقبل :(*)

والمشكلة الكبرى التي واجهتنا هي خاتمة الرسالة التي قدمها السنهوري بعنوان المستقبل، وخصصها لعرض مشروعه في إعادة الخلافة تدريجياً على أن تكون المرحلة الأولى إقامة خلافة ناقصة في صورة «منظمة دينية» و «منظمة إسلامية دولية» فضلاً عن منظمات وهيئات شعبية عديدة وهذا المشروع في نظرنا هو أهم أجزاء الكتاب الذي نترجمه؛ ذلك أن دعوة السنهوري الشاب في عام ١٩٢٦ لهذا المشروع قد سارت فعلاً في طريق عملي هو طريق التضامن الإسلامي الذي أدى في النهاية إلى إنشاء منظمة المؤتمر الإسلامي عام ١٩٦٩ وقبلها وبعدها منظمات شعبية عديدة أهم نماذجها رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة التي أنشئت عام ١٩٦٥

(*) تعليق : كان الكتاب الثالث من الجزء الثاني في النص الفرنسي.

والمجلس العالمي للدعوة والإغاثة ومقره بالقاهرة عام ١٩٩٣ لذلك حرصنا على ترجمة هذا الجزء كاملاً، بل وقدمنا للقارئ في نهايته شرحاً وتقييماً للمشروع من خلال ما تحقق فعلاً بعد دعوة السنهوري في هذا الكتاب وإن كان كثيرون لا يعرفون علاقته بهذه المسيرة التضامنية التي أشرنا لها.

وكنا نود لو استطعنا أن نقدم فصلاً خاصاً بالمستقبل الذي نتوقعه نحن في أيامنا هذه ـ ولكن ذلك يخرج بنا عن نطاق كتاب السنهوري ـ لذلك آثرنا أن نقدم رأينا فيه في بحثنا «فقه الشورى» الذي أشرنا إليه.

ملخص

التطور التاريخي

بند **٢٧١-٢٧٢**: نكتفي هنا بمتابعة الخصائص الثلاثة لاختصاصات حكومة الخلافة خلال مراحل تاريخها المختلفة. وسوف نحاول بعد ذلك استخلاص النتائج التي نتخذها أساساً لخطة عملية لإعادة بناء الوحدة الإسلامية في وقت أصبحت فيه مسألة الخلافة مشكلة عاجلة ومعقدة صعبة الحل.

في الوقت الذي أعد فيه كتاب السنهوري كان العالم الإسلامي مشغولاً بالبحث عن علاج للشرخ الذي نتج عن الضربة المفاجئة التي وجهها الأتراك وفرضه عليهم الدول الغربية الاستعمارية التي انتصرت في الحرب العالمية الأولى وكان من مصلحتهم هدم صرح الخلافة الذي دام قروناً عديدة ليمزقوا وحدة عالمنا الإسلامي ويقتسموا السيطرة على أقطاره، بكل ما يستحقه هذا الموضوع الحيوي من اهتمام. ويمكن التساؤل عما إذا كان هذا الصرح العريق يحتاج إلى بعض التطورات حتى يمكن إعادة بنائه في صورة عصرية.

ومن الواضح أنه لكي نستطيع أن نحافظ عليه أو ندعمه، لا بد لنا من أبحاث في مستوى هذه المهمة الكبرى(١) كما أنه من الواضح أن هؤلاء الذين كانوا يحتمون بهذا الصرح العظيم عليهم أن يتقبلوا بعض التغييرات التي يقتضيها العصر. (*)

بند **٢٧٣**-في الوقت الحاضر يجب علينا أن نعنى بالنواحي العملية لأنه لا يمكن

---

(١) في نظره إن عرض أحكام الخلافة كان يستلزم مراجعة التطورات التاريخية لأن كتاب الأحكام السلطانية للماوردي ومن تبعه من الفقهاء لا يمثل الواقع كاملاً، حيث إنه كان هناك فرق كبير بين الأحكام النظرية والواقع العملي، الأمر الذي لم يلاحظه أرنولد في كتابه بعنوان «الخلافة» حيث خلط بين الأمرين.

(*) الهوامش ٢، ٣ تراجع في الأصل الفرنسي وصلب هذا البند الذي اختصرناه.

لنا أن نصل إلى حل عملي مقبول دون أن نأخذ في اعتبارنا الواقع العملي (ومقتضيات الأوضاع العالمية والدولية).

يجب أن نتفهم نظرية الخلافة جيداً، لأنها مثل كل ما يتعلق بالإسلام لا تأبى ولا تتعارض مع ضرورات الملاءمة بشرط أن تحتفظ بجوهرها وبروحها الحقيقية. وهدفنا في هذه الدراسة أن نقدم بعض المقترحات حول الوسائل التي تؤدي إلى الملاءمة بين النظرية والواقع مع مراعاة الحذر والاحتياط الذي يتناسب مع خطورة الموضوع.

بند **٢٧٤**- عندما ندرس الخطوط العريضة لتاريخ الخلافة منذ بدايتها في فجر الإسلام. ستقدم لنا هذه الدراسة ما يقطع برفض كل ادعاء بأن الإسلام كان متعصباً أو متطرفاً[١] أو أنه كان جامداً أو يتعارض مع التقدم.

---

(١) لم يعد أحد حتى في أوروبا نفسها[*] مَنْ يأخذ مأخذ الجد الاتهامات التي كانت توجه للإسلام بالتعصب، أو بالتطرف التي كانت ترد في كتابات بعض المتعصبين الدينيين، أو السياسيين: «لقد آن الأوان - كما يقول الدكتور انريكو انزاباتو - لاستبعاد الأساطير التي كانت تصور العالم الإسلامي بأنه عالم غامض يضم متعصبين متطرفين يندفعون لإبادة الكفار. إنه لا يشبه روما القديمة، بل إنه أنشأ الحضارة الوحيدة التي تضم في نطاقها الأفكار المختلفة والتعاون بين جميع الأجناس. إن التسامح والاتجاه العالمي يعني لديه الكرم العقلي والسخاء الفكري، وهاتان الصفتان في الإسلام تمكنان الأمة من الوصول إلى أقصى درجة من المدنية، وأحسن نموذج اجتماعي» يراجع كتابه «الإسلام وسياسة الحلفاء» المقدمة ص١٤.

[*] نحن نأسف لأن تيار التهجم والعداء للإسلام قد عاد أشد مما كان في تلك الأيام تغذيه الأطماع الصهيونية. . . . . وتحالفها مع الإمبريالية من أجل السيطرة على منابع البترول الذي لم يكن قد اكتشف في عصره.

الجزء الثاني
تطور الخلافة
«نظام الخلافة في التطبيق»

ص ٢٤٩ بند ٢٧١ إلى ٥٣٣ بند ٥١٦

لقد جعل السنهوري عنوان مقدمته «التطور التاريخي للخلافة» (*) مشيراً إلى أنه سيحصر بحثه في متابعة التطور بالنسبة للخصائص الثلاثة لنظام الخلافة الصحيحة والتمهيد للإجابة عن السؤال الهام في نظره وهو: كيف يكون إلغاء الخلافة التركية بداية لتطور جديد في نظام الخلافة؟ وأشار إلى أن دراسته قد أثبتت بغير شك أن ما يقوله البعض من أن الإسلام يشوبه التطرف أو الجمود أو أنه يحول دون التقدم فإن هذا زعم خاطئ بلا جدال.

يشمل هذا الجزء كتابين:

الكتاب الأول (**)

ماضي الخلافة

الباب الأول (***) منه يتعلق بالخلافة الصحيحة «الراشدة» التي بدأت بخلافة أبي بكر وانتهت بخلافة علي بن أبي طالب - ويضم فصلين:

الفصل الأول (****) خصصه للنظام الإسلامي في حياة الرسول ﷺ في مكة ثم في المدينة، وانتهى فيه إلى أن الرسول في المدينة كان رئيس حكومة بالمعنى الصحيح فوق أنه كان نبياً مرسلاً، وأن حكومته تجمعت فيها الخصائص الثلاثة التي أشار إليها في نظرية الخلافة الصحيحة، وهي «عدم الفصل بين الشؤون الدينية والشؤون الدنيوية وتطبيق الشريعة ووحدة الأمة الإسلامية»

الفصل الثاني (*****): خصصه لنظام الخلافة الراشدة التي بدأت في عهد أبي بكر، والذي استعرض أصوله ونظريته وأحكامه تفصيلاً **في الجزء الأول** من كتابه تحت عنوان «نظرية الخلافة» أو «فقه الخلافة».

(*) من ص ٢٤٩ بند ٢٧١ إلى ص ٢٥٢ بند ٢٧٤ في الأصل الفرنسي للخلافة.

(**) من ص ٢٥٣ بند ٢٧٥ إلى ص ٣٢٩ بند ٣٦١. من الأصل الفرنسي للخلافة.

(***) من ص ٢٥٥ بند ٢٧٧ إلى ص ٢٧٤ بند ٣١٨. من الأصل الفرنسي للخلافة.

(****) من ص ٢٥٦ بند ٢٧٨ إلى ص ٢٧٤ بند ٢٩٩. من الأصل الفرنسي للخلافة.

(*****) من ص ٢٧٥ بند ٣٠٠ إلى ص ٢٩٣ بند ٣١٨. من الأصل الفرنسي للخلافة.

مقدمة الكتاب الأول

عن الماضي

بند ٢٧٥- و ما يهمنا في التطور التاريخي للخلافة في الماضي هو متابعة الخصائص الثلاثة للاختصاصات المميزة للخلافة وتطورها في مختلف العصور، وهي شمولها للشؤون الدنيوية والدينية، ومحافظتها على الوحدة الإسلامية والتزامها بتنفيذ الشريعة :

(أ) أول هذه الاختصاصات (الخصائص) **هو الجمع بين الشؤون الدينية والسياسية**، وسوف نسجل ما طرأ على التوازن بين الشؤون الدينية والسياسية عبر عصور التاريخ الإسلامي. لقد بدأ الإسلام في مكة دعوة دينية بحتة ثم أصبح في **المدينة دعوة دينية بصفة رئيسية، ويتبعها تنظيم سياسي.**

وفي عهد الخلفاء الراشدين الأربعة، وجد توازن بين التنظيم السياسي والناحية الدينية، أما في نظم الخلافة الناقصة فقد كانت الشؤون السياسية هي العنصر الأساسي، وأصبحت الناحية الدينية ثانوية. لقد استمر تغلب الناحية السياسية بصفة دائمة خلال عصور الخلافة الناقصة مما يؤكد مرة أخرى ضرورة مراعاة أن الإسلام له طابع يختلف تماماً عن جميع الديانات الأخرى ذلك أنه ليس ديناً فقط، وإنما هو وطن ودولة أيضاً.

(ب) الوحدة الإسلامية :

ومن ناحية أخرى فإن مبدأ وحدة العالم الإسلامي كان يعني وجود إمبراطورية مركزية موحدة، وقد تصدعت الوحدة في فترات مختلفة ثم قضى عليها انهيار دولة الخلافة أخيراً، ولم يمكن إعادة هذه الوحدة للآن.

(جـ) تنفيذ الشريعة :

ثم إن القانون الإسلامي منذ أن توقف الاجتهاد عن مسايرة تغيير الظروف قد تحول تدريجياً إلى أبحاث فقهية نظرية، حرمت من التطبيق العملي.

بند ٢٧٦- سنجد في هذا الجزء التاريخي أن حكومات الخلافة الناقصة لم تكن حالة عارضة استثنائية كما هو **الأصل طبقاً للنظرة الفقهية** التي قدمناها في الجزء الأول. إنها ستحتل الدرجة الأولى من الأهمية لأنها سادت خلال ثلاثة عشر قرناً. وقد تبقى وقتاً طويلاً بعد ذلك.

سوف نخصص الباب الأول للخلافة الراشدة نظراً لأهميتها في نظرية الخلافة، والباب الثاني نخصصه للخلافة الناقصة أو الفاسدة في مختلف مراحلها.

بند ٢٧٧

بدأ عصر الخلفاء الراشدين بعد وفاة الرسول ﷺ باختيار أبي بكر أول خليفة في الإسلام، وانتهى بمقتل سيدنا علي بن أبي طالب رابع الخلفاء الراشدين أي أنه استمر ثلاثين عاماً[١].

في هذا العصر قامت الحكومة الإسلامية على الأسس التي وضعها الرسول الكريم أثناء حياته[٢]. ولذلك لا بد أولاً من الكلام عن النظام الإسلامي في عهد الرسالة سواء في مكة أو المدينة لأنه كان الأساس الذي بنى عليه الخلفاء الراشدون دولة الخلافة[*]

---

(١) بعض الفقهاء يعتبرون خلافة الحسن بن علي التي استمرت ستة أشهر ضمن عصر الخلفاء الراشدين.

(٢) إن الذي يهمنا في هذا البحث هو خصائص الحكومة في عهد الرسول ﷺ ، أما تاريخ حياته فيرجع فيها إلى كتب السيرة مثل كتاب الواقدي وابن هشام والطبري، وهناك مؤلف لمستشرق إنجليزي هو موير بعنوان «حياة محمد» وكتاب ليولي كليتاني كاراديفو بعنوان «مفكرو الإسلام»، باريس ١٩٢٣م.

(*) تعليق:

يلاحظ أنه جعل دراسة الإسلام في عهد الرسالة مجرد مقدمة تمهيدية لكلامه عن الخلافة في مرحلتها الأولى في عهد الخلفاء الراشدين الأربعة ـ ولم يجعلها باباً مستقلاً رغم أنه توسع في الكلام عنها ـ وسبب ذلك أن الخلافة موضوع بحثه لم تبدأ إلا بعد وفاة الرسول ﷺ.



الباب الأول

الفصل الأول

الإسلام في حياة الرسول الكريم(*)

٢٧٨- لا توجد ظاهرة تاريخية لها أثر اجتماعي أعمق ولا أبقى من المشروع السياسي الذي حققه رسول الإسلام محمد ﷺ في ظروف لم تكن الجزيرة العربية تتوقع إنشاءه، ولم يكن هناك أي دليل على أنها مهيأة له.

لم يكن أحد في الجزيرة العربية وقت البعثة المحمدية يتصور أن تصبح هذه القبائل المتفرقة المتنازعة أساساً لامبراطورية تضم في مدة تقل عن قرن من الزمن أكثر من نصف العالم المتمدين في ذلك الوقت، وأنها ستقدم للعالم حضارة إنسانية(**) تبقى حتى بعد زوال هذه الإمبراطورية.

١- الإسلام في مكة

دعوة دينية فقط

بند ٢٨٠ إلى ٢٨٤

ص ٢٥٦ إلى ٢٦٠

٢٧٩ - في حياة الرسول ﷺ حدث تطور كبير في النظام الإسلامي بسبب هجرة الرسول من مكة إلى المدينة، لذلك يجدر بنا أن ندرس كلا من المرحلتين على التوالي.

٢٨٠- كانت الجزيرة العربية وقت البعثة المحمدية تضم قبائل متفرقة[١]، ولم يكن هناك وجود لأمة عربية، بل كان لكل قبيلة رئيس، ولكن سلطته محدودة على أفراد قبيلته الذين كانوا من البدو ذوي النزعة الفردية الانفرادية المتطرفة ولايقبل أحدهم

(*)من ص٢٥٦ بند ٢٧٨ إلى ص٢٧٤ بند ٢٩٩، من الأصل الفرنسي للخلافة.

(**)تعليق:

يحسن أن نضيف هنا - وأمة كبرى متضامنة متكافلة - لأن الأمة هي صاحبة الحضارة، وهي التي يمكن أن تدافع عنها حتى بعد انتهاء الإمبراطورية.

(١) لم يكن العرب كلهم بدواً، بل كانت هناك مدن مثل مكة والمدينة والطائف.

تدخلاً في شؤونه[1] وكان العرف هو الذي يحكم العلاقات بين القبائل وبين أبناء القبيلة وغيرهم[2] وكانت البادية بعيدة عن كل نفوذ أجنبي[3].

٢٨١- وكانت هناك أجزاء من الجزيرة يمارس أهلها الزراعة على مشارف الامبراطوريتين الكبيرتين في ذلك الوقت - فارس والروم - ويخضعون إلى حد كبير إلى نفوذ إحدى هاتين الدولتين[4].

٢٨٢- ولد محمد ﷺ في ٥٧٠ م، من الأسرة الهاشمية التي كانت تعتبر من أكبر أسر قريش، وإن لم تكن أغناها؛ لأن بني أمية كانت تفوقهم في الثروة[5] وقد عاش أمياً لا يقرأ ولا يكتب. ولكن الأمية في ذلك المجتمع لم يكن معناها الجهل كما هو الأمر في عصرنا الحاضر، بل كانت تعني الفطرة الإنسانية السليمة[6]. قد بعث محمد ﷺ وهو في سن الأربعين، وبدأ دعوته سراً، ثم أعلنها بعد ذلك ولقي هو وأصحابه الذين آمنوا به الاضطهاد من قريش[*]، لكنه أوصى المسلمين بمواجهة ذلك بالصبر، لأن الله لم يأذن له بالرد عليها. ولم يفكر في أن يعطي لنفسه سلطة سياسية، واستمرت دعوته دينية فقط[7] إلى أن هاجر إلى المدينة[8][*].

---

(١) ومن هنا نشأت «البيعة» التي هي أساس الديمقراطية الإسلامية.

(٢) يراجع «موير» في كتابه «حياة محمد» في مقدمته.

(٣) ولم توجد سلطة مركزية تستطيع توحيد سكانها.

(٤) يراجع «موير» في مقدمة كتابه «حياة محمد».

(٥) لذلك كان لها دور كبير في تاريخ الخلافة.

(٦) يراجع مؤلف رينان بعنوان «حياة المسيح» ص ٩ من الطبعة ١٢٩ بباريس.

(*) تراجع ترجمتنا لقصيدة لا مارتين الشاعر الفرنسي في مدح النبي (محمد ﷺ) التي نوردها في نهاية البند ٢٩١ فيما بعد.

(٧) يراجع الطبري ٢ / ٢٢٩ و «موير» حياة المسيح ص٤٥.

(٨)يراجع الطبري ٢/ ٢٢٩ و «موير» حياة المسيح ص٤٥.

(*)تعليق:

يحسن هنا أن نبين أن كلمة دينية في الإسلام لا تشير إلى المعنى الضيق الذي يفهمه الأوربيون الذين يقصرون الدين على علاقة الفرد بالله من حيث العقيدة والعبادة، بل هو في الإسلام أوسع من ذلك بكثير، لأنه يمتد إلى جميع الشؤون الاجتماعية التي تنظم علاقات الأفراد فيما بينهم في الجماعة،
=

٢ـ الإسلام في المدينة
يصبح دعوة دينية أساساً ونظاماً
سياسياً تابعاً لها

٢٨٥ـ لا شك أن القابلية للتطور هي أهم الخصائص المميزة للإسلام[١] فبعد أن كان في مكة دعوة دينية بحتة، أصبح في المدينة، في حياة الرسول الكريم، دعوة دينية ونظاماً سياسياً، وإن كان الطابع الديني هو الغالب بسبب الوحي الذي كان المرجع

=

لكي تصبح أمة، ولو لم يكن لها دولة ولا حكومة. فالجماعة الإسلامية التي أنشأها رسولنا الكريم في مكة المكرمة هي نواة الأمة الإسلامية، وقد أشار القرآن الكريم إلى صفات أفرادها بقوله تعالى في سورة الشورى (الآية ٣٨): ﴿والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون﴾.

فمهمة الرسول الأعظم الدينية لم تقتصر على دعوة الناس للإيمان، ونبذ الأوثان، وما يتبع ذلك من الإيمان بالله وكتبه ورسله وباليوم الآخر. . . . بل شملت تربية من اتبعوه ليكونوا جماعة مؤمنة متضامنة في الرأي بالشورى متكافلة في شؤونها المالية. ومعنى ذلك أن هذه الجماعة الناشئة عاشت ثلاثة عشر عاماً في مكة قبل أن تتلقى أحكام الشريعة في شؤونها الدنيوية، وكان واجبها أن تخضع في تلك الشؤون للتشاور والتكافل إلى جانب الإيمان والعبادات، ويمكننا لذلك أن نقول إن القانون الذي كان ينظم العلاقات في هذا المجتمع المؤمن، لم يكن تقاليد الجاهلية التي نبذوها باعتناقهم الإسلام، وإنما كانت بنص هذه الآية الكريمة هي شريعة الشورى والتكافل، وإذا كان الوحي الإلهي والسنة المطهرة قد وضعت له بعد ذلك أحكاماً تشريعية بنصوص صريحة في الكتاب والسنة، فإن ذلك لم يكن معناه إلغاء شريعة الشورى أو تعطيلها، بل بقي التشاور والتكافل من أهم أصول شريعتنا في الشؤون الدنيوية سواء في حياة رسولنا أو في عهد خلفائه الراشدين، وقد أقيمت حكومة الخلافة الراشدة على هذا الأساس، ولذلك فإن المرحلة المكية كانت مرحلة إنشاء الأمة على الأسس الشرعية للعلاقات الاجتماعية والسلوك الفردي القويم وأولها مبدأ الشورى والتكافل، لأن الشورى هي تكافل في الرأي والقرار يكمله التكافل في المال.

والنظام السياسي الذي أقامه رسولنا الكريم في المدينة أسس على هذين المبدأين ولكن تحت وصاية الوحي الإلهي الذي كان يتلقاه الرسول ﷺ لترشيد هذا المجتمع و تقدمه وبعد وفاة الرسول أنشأ الصحابة الخلافة تطبيقاً لمبدأ الشورى والتكافل، ولذلك يمكن القول بأن الخلافة هي بنت الشورى وفرع منها، وكنا نود لو توسعنا في شرح هذه النظرة، إلا أننا آثرنا أن نخصص لها كتاباً آخر في «فقه الشورى» الذي هو في نظرنا منبع الخلافة الصحيحة الراشدة ومصدره وأساسها.

(١) جولد زيهر ص٢٨.

الأسمى، وتجسد في آيات القرآن الكريم وسنة الرسول[1] الأمين ﷺ .

وقد تميز هذا التطور من ناحيتين: الأولى أنه كان تدريجياً وبطيئاً. أما الثانية فهي أنه تجاوب مع ضرورات الظروف الاجتماعية والسياسية، والتي دفعت رسولنا الكريم إلى أن يتولى الشؤون السياسية، بل والعسكرية والدنيوية عموماً، وأن ينشئ حكومة، لا بد أن نستعرض خصائصها فيما بعد.

١ ـ كيف أصبح الرسول رئيساً لحكومة ونوع الحكومة في عهده

بند ٢٨٦ ـ ٢٩١ (ص ٢٦٢-٢٦٦)

لقد اضطر الرسول الكريم أن يلجأ إلى المدينة بسبب تآمر قريش على قتله وحرمانهم له من حرية الدعوة والعقيدة[2] وقد بدأ مفاوضاته مع وفود من الأنصار قبل الهجرة بعامين ووعدوه بمناصرته وحماية شخصه وحرية دعوته من مؤامرات قريش وعدوانها. وفي المدينة جاء الوحي الإلهي بالإذن بالقتال، وشرعية الجهاد ومعنى ذلك أن الدعوة ذاتها كانت تستلزم وجود جيش مقاتل وحكومة منظمة تولى هو رئاستها ـ إلى جانب صفته كنبي مرسل ـ وهذه الحكومة هي أساس الدولة الإسلامية التي قامت منذ ذلك الحين إلى عصرنا. . . . ورغم أن مهمته الأولى هي الدعوة للدين الإسلامي. فالدولة كانت تابعة للدعوة ولازمة لها ـ بل وهي جزء منها ـ إنها جزء من رسالته كالشريعة والعقيدة، مع فارق هام هو أن الشريعة والعقيدة قد أتم الوحي أصولها قبل وفاته، أما الدولة فقد بقيت ونمت واتسعت في ظل الخلافة التي تطورت في مراحلها المختلفة. ويمكن القول: إن حكومة الرسول كانت دينية[*] لأنه

---

(١) يثير بعض المستشرقين شكوكاً حول صحة روايات السنة.

(٢) وذلك بسبب شدة تمسكهم بتقاليدهم الموروثة.

(*) تعليق:

لقد استعمل السنهوري اصطلاحاً أوروبياً أطلقوه على الحكومات التي كانت تشكلها الكنيسة ويتولاها رجال الدين المسيحي، ووصفوها بأنها «ثيوقراطية» وذلك نظراً إلى أن هذا الاصطلاح لا يقابله كلمة عربية، ونحن لا نوافق على استعمال المصطلحات المسيحية عند الكلام عن المبادئ والنظم الإسلامية ـ وخصوصاً كلمة «ثيوقراطية» لأن بعض المسلمين الذين يدعون إلى فصل الدين عن الدولة يحاولون اتهام من يدعون لتطبيق الشريعة، أو إقامة حكومة إسلامية بأنهم يريدون حكماً ثيوقراطياً. . .

كان يتلقى الوحي ، ويستمد سلطانه من أوامر الله تعالى ، لكنها واجهت مشاكل خارجية وعسكرية كان أهمها الدفاع عن المدينة ، وإنشاء جيش لمقاومة تهديد قريش وحلفائها كما واجهت مشاكل اجتماعية استلزمها إيواء اللاجئين المهاجرين الذين استولت قريش على أموالهم ، فأقام نظام المؤاخاة لتنظيم التكافل بين المهاجرين والأنصار على أساس التضامن الاجتماعي الذي قامت عليه وحدة الأمة المسلمة منذ نشأتها في مكة ، كما واجهت في الداخل مشكلة أخرى ، وهي وجود المنافقين والخصومات الموروثة بين الأوس والخزرج[1].

وقد واجه هذه المشاكل بأعمال وخطط عسكرية واجتماعية وسياسية تختلف بطبيعتها عن كل مايتعلق بالعبادات وغيرها ، مما يمكن أن يدخل ضمن «الشؤون الدينية» . ومن أجل ذلك أنشأ حكومة بتوجيه من الوحي ، وكانت لهذه الحكومة في نظر السنهوري اختصاصات سياسية عسكرية اجتماعية دنيوية ، وإلى جانبها ما سماه اختصاصات «دينية» ، وهو يعتبر أن الاختصاصات الدينية في عهد الرسول كانت هي الأهم بسبب توجيه الوحي له في كل أعماله وأقوا له طول حياته ﷺ [2] (**) .

---

(١) يراجع الطبري ٣ / ٧ .

(٢) معنى ذلك أن حكومة الرسول كانت ذات طابع ديني مطلق لأنه كان رسولاً نبياً ـ وهي صفة لم تكن لأحد بعده .

(**) ملاحظة : نلاحظ أنه عاد إلى استعمال بعض المصطلحات الأوروبية المسيحية فوصف حكومة الرسول الكريم بأنها كانت «ثيوقراطية» وقد سبق أن ذكرنا معارضتنا لذلك . ونشير إلى أن السنهوري نفسه استنكر هذا المسلك وبين أن الحكومة الإسلامية سواء أخذت صورة الخلافة أم لا ، فإنها لا يمكن أن توصف بأنها «ثيوقراطية» ؛ لأنه لا يوجد في الإسلام كنيسة ولا رجال دين . ونحن نرى أنه في عهد الرسول كذلك لم ينشئ كنيسة ولم يكن له رجال يمكن أن يوصفوا بأنهم رجال الكنيسة أو رجال الدين ـ فحكومته إذا صح وصفها بأنها كانت دينية أساساً فكذلك لأنه كان يتلقى الوحي من السماء ، إلا أنه لا يجوز في نظرنا وصفها بأنها ثيوقراطية ، لأن من كانوا يعملون تحت إمرته لا يصح وصفهم بأنهم رجال دين ، ولا أنهم يشكلون كنيسة تدعي الوساطة بين الله وبين أتباعها بل أنشأوا أمة متكافلة متضامنة تحملت مسؤولية الدعوة والدفاع عن حريتها بعد وفاة الرسول الكريم ﷺ .

ونحن نحيل القارئ إلى ما أورده الأستاذ عباس العقاد في كتابه «الديمقراطية في الإسلام ص٤١» من أن الرسول الكريم أوصى بعض قواده قائلاً : «إذا حاصرت أهل حصن فأرادوك على أن تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه ، فلا تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه ، ولكن اجعل لهم ذمتك وذمة أصحابك ، فإنكم إن تخفروا ذممكم وذمم أصحابكم أهون عند الله من أن تخفروا ذمة الله وذمة رسوله ، وإذا حاصرت أهل حصن وأرادوك أن تنزلهم على حكم الله ، فلا تنزلهم على حكم الله ، ولكن أنزلهم على حكمك ، فإنك لا تدري أتصيب منهم حكم الله أم لا» . ومعنى ذلك أن النبي ﷺ ينكر على من ولاه أمراً أن ينتحل لنفسه ذمة الله أو حكم الله . و قد أشار العقاد إلى أن هذا الحديث رواه مسلم وغيره .

قصيدة رائعة

للشاعر الفرنسي «لا مارتين»

يصف فيها النبي (محمد ﷺ) ويمدحه

نقلها بالفرنسية الأستاذ الدكتور «عبد الرزاق السنهوري»

إنها قصيدة من الشعر المنثور وقد عثرنا عليها في أوراق المرحومة الدكتورة نادية السنهوري بعد وفاتها.

ونحن نورد ترجمتها هنا تقديراً لصدق الشاعر الفرنسي المسيحي الذي قصد أن يعلن إنصافه لشخص رسولنا ﷺ ويعارض ما يحاول كثير من مواطنيه الفرنسيين وغيرهم ممن دأبوا على التشهير بالرسول ﷺ .

إن قيام السنهوري بنقل هذه القصيدة بخطه في ورقة منفصلة هو دليل آخر على حبه للنبي محمد ﷺ الذي وجدنا في أوراقه الشخصية عدداً من المذكرات يعلن فيها إعجابه به وحبه له.

أو هذه المذكرات ما كتبه في باريس ١٠/ ١١/ ١٩٢٣م التي أشاد فيها بعبقرية الرسول وعظمته وصرح فيها بضرورة دراسة حياته باعتباره رجلاً عظيماً إلى جانب حياته باعتباره نبياً مرسلاً[١].

وبعد ذلك في القاهرة في ١٣/ ٧/ ١٩٤٢م كتب مذكرة من سطرين فقط يعلن فيها إعجابه بشخصية الرسول الكريم كإنسان عبقري[٢] يعتز بأنه بشر ويواجه مثلنا الشدائد والمحن.

وأخيراً مذكرته التي كتبها في دمشق ٥/ ٢/ ١٩٤٤ م يقول فيها «وددت لو تمكنت من كتابة سيرة النبي محمد ﷺ أظهر فيها الدليل على قوة شخصيته وعظمته»[٣].

---

(١) المذكرة رقم (١٣٤) ص ١٣٠ من كتابنا «عبد الرزاق السنهوري من خلال أوراقه الشخصية».

(٢) المذكرة رقم (٢١٧) ص ٢٦٠ من المرجع السابق.

(٣) المذكرة رقم (٣٠٠) ص ٢٢٢ من المرجع السابق.

ونعتقد أن حرص السنهوري على نقل هذه القصيدة الفرنسية بخطه في أوراق مفصلة استعارها من أحد مكاتب استديو الأهرام (شركة مساهمة مصرية) بالقاهرة تدل على أنه كان ينوي أن يجلعها ضمن محتويات الكتاب الذي كان يريد أو ينوي أو يتمنى أن يعده عن سيرة رسولنا الكريم ﷺ .

وإذا كان الموت لم يمهله ليحقق رغبته في إتمام كتاب عن سيرة نبينا الكريم فإننا نرى من واجبنا أن ننشرها كما وجدناها بخطه ونضيف إليها ترجمتها في نهاية دراستنا لكتابه «الخلافة» .

لا مارتين

يمدح النبي (محمد ﷺ)

أبداً. . . . . لم يوجد إنسان قام لهدف أسمى من رسالة محمد (ﷺ) لأن هدفه تجاوز الحدود البشرية، لقد قضى على الخرافات التي تحول بين الإنسان وخالقه. . . .

إنه أعاد الإنسانية إلى ربها وأعاد الله للإنسان. . .

إنه جدد الإيمان بالله كعقيدة سماوية وعقلية نقية بعد أن كانت ضائعة في فوضى الوثنية والأصنام المادية المشوهة بالشرك.

أبداً. . . . لم يوجد إنسان أدى رسالة في مثل هذه العظمة، بإمكانيات محدودة تنحصر في شخصه وحفنة من صحابته في ركن ناء من الصحراء الجرداء.

وأخيراً. . . . لم يستطع إنسان أن يؤدي في وقت قصير هذه الرسالة التي أحدثت ثورة عالمية خالدة - إذ إنه في أقل من جيلين سيطر الإسلام على قارات ثلاث تمثل كل العالم المأهول: في فارس وخراسان وتركستان وغرب الهند فضلاً عن سوريا ومصر والقارة الإفريقية الشمالية المعروفة في ذلك العصر وأكثر جزء البحر الأبيض المتوسط والأندلس وأجزاء من بلاد الغال (فرنسا).

هذه الرسالة العظيمة تحققت في وقت قصير مع قلة الإمكانيات وعظمة النتائج - وهذه العناصر الثلاثة تقاس بها عبقرية هذا الرجل.

فمن ذا الذي يجرؤ على أن يقارن من الوجهة الإنسانية أي شخصية تاريخية عصرية بمحمد (ﷺ) - إن المشهورين منهم إذا كانوا قد جيشوا جيوشاً - أو وضعوا قوانين أو أسسوا إمبراطوريات - إذا صح أنهم أنشؤوا شيئاً - فإن ما أنشؤوه قد سقط بسقوطهم.

أما هذا النبي (ﷺ) فقد نشر جيوشاً وشريعة وإمبراطوريات وشعوباً ودولاً وملايين من البشر تمثل ثلث سكان المعمورة - إنه زلزل قصوراً وآلهة وديانات وأفكاراً ومعتقدات ونفوساً. وبنى ذلك كله عل كتاب (قرآن) كل حرف من حروفه يمثل تشريعاً، بل جنسية أممية تضم شعوباً متعددة اللغات ومتنوعة الأعراق - طبعها طابع جامع لهذه الأممية الإسلامية التي يوحدها التبرؤ من الأوثان والآلهة الزائفة ويجمعها حب الله الواحد المنزه عن الشريك والشبيه المادي.

إن هذا الولاء المعارض للإلهيات الملوثة ـ هو المميز لأبناء (أتباع) محمد (ﷺ) الذين يمثلون ثلث العالم المؤمن بهذه العقيدة.

وهذه هي معجزته بل إنها أكثر من معجزة رجل ـ لأنها معجزة العقل والفكر ولعقيدة التوحيد التي لها بذاتها هذه الطاقة التي عبر عنها بلسانه وشفتيه وحطم بها جميع المعابد والأوثان الزائفة وأنار بنورها ثلث العالم كله.

إن حياته وتأملاته (لتلقي الوحي) وتحديه البطولي للخرافات في بلاده وجرأته في مجابهة حقد المشركين، وصموده في وجه عدوان مشركي مكة خمسة عشر عاماً كان هو خلالها هدف التشهير وكان ضحاياها كثيراً من صحابته ـ ثم هربه (هجرته إلى المدينة) وثباته الذي لا يتزعزع وعقيدته الصامدة التي خاض من أجلها حروباً غير متكافئة متسلحاً بثقته التامة في نصر الله ـ وصبره الذي يتجاوز طاقات البشر في مواجهة المحن (الهزائم) وتسامحه عند النصر ـ وطموحه العقيدي مجرداً عن السلطة ـ وصلاته الدائمة التي لا تنقطع، ورجوعه دائماً إلى الله (سبحانه وتعالى) الذي أمده بالوحي ـ وعندما توفي انتصر من وراء قبره بقوة إيمانه.

هذا الإيمان أمده بالقوة لإحياء عقيدة ذات وجهين:

هما توحيد الله وتنزيهه عن المادة.

إن الوجه الأول تأكيد وجود الله الواحد الأحد.

أما الوجه الثاني فنفي صفات الألوهية عن غيره وتنزيه الخالق عن كل شبيه.

بالأول حطم بالقوة الأوثان الزائفة.

وبالآخر أقام بالوحي عقيدة التوحيد.

كان فيلسوفاً... خطيباً، نبياً... مشرعاً... مجاهداً ناجحاً مؤمناً ـ مقيماً للعقيدة الصحيحة وأقام دعوته منزهة عن الصور والأوثان ـ ناشراً لعشرين إمبراطورية على الأرض. في ظل إمبراطوريته الروحية الموحدة.

إن عظمة محمد (ﷺ) ـ على كل المستويات ـ لم يبلغها إنسان آخر (*)

(*) نقلاً عن كتاب لامارتين بعنوان «تاريخ تركيا» ج٢ ص ٢٧٦، ٢٧٧.

Jugement de Lamartine sur le Prophète.

"Jamais homme ne se proposa un but
plus sublime, puisque ce but était sur-
humain : saper les superstitions interpo-
sées entre la créature et le Créateur, ren-
dre Dieu à l'homme et l'homme à Dieu,
restaurer l'idée rationnelle [et sainte] de la divi-
nité dans ce chaos des dieux matériels
et défigurés de l'idolâtrie.

"Jamais homme n'entreprit avec de si
faibles moyens une oeuvre si démesurée aux
forces humaines, puisqu'il n'a eu dans la
conception et l'exécution d'un si grand
dessein, d'autre instrument que lui-mê-
me et d'autre auxiliaires qu'une poignée
d'hommes dans un coin du désert.

"Enfin, jamais homme n'accomplit en
moins de temps une si immense et durable
révolution dans le monde, puisque moins
de deux siècles après sa prédication,
l'Islamisme, prêché et armé, régnait
sur les trois Arabies, conquérait à l'Unité

de Dieu, la Perse, le Khorassan, la Transoxiane, l'Inde Occidentale, la Syrie, l'Egypte, l'Ethiopie, tout le continent connu de l'Afrique septentrionale, plusieurs îles de la Méditerranée, l'Espagne et une partie de la Gaule.

"Si la grandeur du dessein, la petitesse des moyens, l'immensité du résultat sont les trois mesures du génie de l'homme, qui osera comparer humainement un grand homme de l'histoire moderne à Mohammad? Les plus fameux n'ont remué que des armes, des lois, des empires. Ils n'ont fondé – quand ils ont fondé quelque chose – que des puissances matérielles écroulées souvent avec eux. Celui-là a remué des armées, des législations, des empires, des peuples, des dynasties, des millions d'hommes sur un tiers du globe habité. Mais il a remué de plus des autels, des dieux, des religions, des idées, des croyances, des âmes. Il a fondé sur un livre dont chaque lettre est devenue loi, une nationalité,

spirituelle, qui englobe des peuples de toute langue et de toute race et il a imprimé, pour caractère indélébile de cette nationalité musulmane, la haine des faux dieux et la passion du Dieu un et immatériel.

"Ce patriotisme vengeur des profanations du ciel fut la vertu des enfants de Mohammad. La conquête du tiers de la terre à son dogme fut son miracle, ou plutôt ce ne fut pas le miracle d'un homme, ce fut celui de la raison. L'idée de l'unité de Dieu avait en elle-même une telle vertu, qu'en faisant explosion sur ses lèvres elle incendia tous les vieux temples des idoles et alluma de ses lueurs un tiers du monde.

"Sa vie, son recueillement, ses blasphèmes héroïques contre les superstitions de son pays, son audace à affronter les fureurs des idolâtres, sa constance à les supporter quinze ans à la Mecque, son acceptation du rôle de scandale public et presque de victime parmi ses compatriotes, sa fuite enfin, sa prédication incessante, ses guerres inégales,

sa confiance dans le succès, sa sécurité surhumaine dans les revers, sa longanimité dans la victoire, son ambition toute d'idée, nullement d'empire, sa prière sans fin, sa conversation mystique avec Dieu, sa mort et son triomphe après le tombeau, attestent une conviction. Ce fut cette conviction qui lui donna la puissance de restaurer un dogme. Ce dogme était double, l'unité de Dieu et l'immatérialité de Dieu. l'un disant que Dieu est, l'autre disant ce qu'il n'est pas. l'un renversant avec le sabre des dieux mensongers, l'autre inaugurant avec la parole une idée.

..."Philosophe, orateur, apôtre, législateur, guerrier, conquérant d'idées, restaurateur de dogmes rationnels, d'un culte sans images, fondateur de vingt empires terrestres et d'un empire spirituel, voilà Mohammad. A toutes les échelles où l'on mesure la grandeur humaine, quel homme fut plus grand?"

Lamartine.

"Histoire de la Turquie"
P.P. 276 - 277. — Tome II.

خصائص حكومة الرسول ﷺ

(بند ٢٩٢-٢٩٩ ص ٢٦٧-٢٧٤)

(أ) الجمع بين السلطتين الدينية والسياسية مع التمييز الواضح بينهما :

باعتباره ﷺ رئيس الحكومة، وفي نفس الوقت هو نبي مرسل يتلقى الوحي الإلهي، كان الجمع بين شؤون الدين والدنيا أول خصائص حكومته وكانت أعماله كلها تجمع بين الصفتين بما في ذلك إنشاء الحكومة ذاته لحماية حرية الدعوة والعقيدة، وتنفيذ الشريعة ذات المصدر الإلهي، واستكمال تكوين جماعة وأمة تحمل هذه الأمانة بعده، ولذلك استطاع توحيد الجزيرة العربية قبل وفاته تحت سلطة حكومة مركزية موحدة، فوضع بذلك مبدأ الوحدة الإسلامية الذي التزم به الخلفاء بعده.

إن الرسول الأمين كانت له سلطة دينية شخصية بحتة يستمدها من الوحي الذي يوجهه ويراقبه ويحاسبه عند الاقتضاء. لكنه إلى جانب ذلك كان رئيس الحكومة التي لها سلطة في الشؤون الدنيوية. وفي هذا النطاق الدنيوي كان حريصاً على التشاور مع أصحابه وتلاميذه وخاصة في شؤون الحرب والسياسة بل إنه استشار عمه العباس ـ وهو مازال مشركاً ـ عندما كان في مكة يلتقي مع وفد أهل المدينة قبل الهجرة إليها[١].

إن العبادات مثل الصلاة والحج والصوم كانت أول الشؤون الدينية التي اختص هو بتأسيس أدق تفاصيلها عن طريق السُّنَّة المطهرة بتوجيه من الوحي الإلهي ومازالت حتى اليوم تمارس على هذا الأساس.

أما في شؤون الحرب والدفاع، فقد مارس الشورى بشأن أسرى بدر[٢] وبشأن الخروج لملاقاة جيش المشركين في أحد، والتزم عند ذلك برأي الأغلبية رغم أنه لم يكن يميل إليه. وفي غزوة الأحزاب أخذ برأي سلمان الفارسي في حفر الخندق، والتزم برأي زعيمي الأوس والخزرج (السعدين) الذين رفضا اقتراحه بأن يعرض على بعض القبائل المتحالفة مع قريش التخلي عن هذا التحالف مقابل نصيب من ثمار المدينة يدفع لهم[٣]

---

(١) ويقال أنه هو الذي أشار على النبي بأن يرسل إلى المدينة من يمهد الطريق لهجرته.

(٢) حتى أنه أخذ برأي أعرابي من بني النجار نقل جيشه إلى مكان يسيطر فيه على عين بدر.

(٣) بل إنه أوقف المفاوضة معهم تنفيذاً لمشورتهم، يراجع الطبري ٣/ ٤٨ـ٥١.

(ب) تنفيذ الشريعة : (البنود ٢٩٥-٢٩٩)

إن رسولنا الكريم رغم أنه كان يمارس السلطة الدينية إلى جانب سلطة حكومته الدنيوية، إلا أنه كان يفرق بين السلطتين [*] حتى في نطاق سلطته التشريعية.

وفي الشريعة نجد هذه التفرقة ـ فالأصل أنها شاملة تنظم شؤون الدين والدنيا، إلا أن الجزء المتعلق بالعقيدة والعبادات له طابع ديني تنظمه نصوص الكتاب والسنة النبوية التي تعتبر نهائية وكاملة في هذا المجال، وقد أشار لذلك القرآن الكريم بقوله تعالى ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم﴾ فلا تقبل الإضافة[**]

أما الجزء المتعلق بالمعاملات والشؤون السياسية والاجتماعية، فهو أكثر مرونة وقابلية للتطور حسب ظروف الزمان والمكان، وهذا هو الجزء القانوني، ويتميز بأمرين:

أولهما أنه لايأخذ صورة مجموعة قانونية شاملة وإنما تضم نصوصاً بشأن موضوعات متفرقة: إلى جانب الجهاد والحرب[١] توجد أحكام لها أهمية خاصة من الوجهة الاجتماعية والأخلاقية والدينية. مثل الأسرة (الزواج والطلاق والميراث[٢]) أو العقوبات الجنائية لبعض الجرائم الهامة (الزنا ـ القذف ـ تحريم الخمر[٣] والميسر)

(*) تعليق:

كان الصحابة أنفسهم يعرفون ذلك، وكانوا قبل إبداء رأيهم في أمر ما يسألونه إن كان للوحي توجيه بشأنه)، ليلتزموا به دون مناقشة. وإلا فإنهم يعلنون آراءهم ويناقشونها بالشورى الحرة.

ولما كان الوحي قد انقطع بوفاته، فإن أصحابه عندما أنشأوا حكومة الخلافة، كان ذلك بالشورى وعلى أساسها لانقطاع الوحي، لذلك قلنا إن الخلافة الصحيحة بنت الشورى.

(**) تعليق:

إن نصوص الكتاب والسنة سواء منها ما يتعلق بالعبادات أو المعاملات وغيرها من فروع الشريعة ليست كلها قطعية الدلالة، فضلاً عن أن السنة كلها ليست قطعية الورود بل هي درجات من حيث ثبوتها، لذلك يحسن أن نلاحظ أن هناك خلافاً بين الأئمة وتعدداً في المذاهب المختلفة حتى في أحكام العبادات. كل ما هنالك أنه لا مجال للابتكار في العبادات وهذا هو المقصود بتحريم البدع.

أما في نطاق الشؤون الدنيوية، فإن الأصل أنه يجب على الفقهاء والعلماء أن يواجهوا المشاكل المستحدثة باستنباط أحكامها اللازمة لحفظ مصالح العباد، حتى ولو لم يجدوا في نصوص الكتاب والسنة ما يتعلق بها.

(١) يلاحظ أنه عقد معاهدات مع غير المسلمين مثل اليهود، وقريش في الحديبية.

(٢) تراجع الآيات ١٠-١٢ من سورة النساء.

(٣) بشأن التدرج في تحريم الخمر يراجع البيضاوي ١/ ٥٣.

ويحظى الجهاد والقتال بأهمية خاصة، وكذلك ما يرتبط به من الغنائم والأسرى والإنفاق وغيره مما يتعلق بمالية الدولة[1].

الأمر الثاني: أنها راعت التدرج في التشريع في كثير من الأحوال حتى إن بعضها نسخ أو عدل في حياة الرسول ﷺ [2] وبعضها أوقف تنفيذه لتغير الظروف في عهد الخلفاء الراشدين مثل سهم المؤلفة قلوبهم في الزكاة.

يضاف لذلك أن الرسول الكريم قد قرر أن إجماع الأمة والاجتهاد يجب الالتجاء إليهما، إذا لم يوجد نص في الكتاب أو السنة.

(جـ) الوحدة الإسلامية:

يتضح من الكتاب والسنة أن الإسلام دين عالمي، وأن بعثته ﷺ لجميع الناس على اختلاف ألوانهم وأجناسهم وأقطارهم[3].

وأثناء حياته كانت الجزيرة تخضع لحكومة مركزية موحدة، وكان يرسل لكل إقليم من يتولى شؤون الإدارة والجباية أوالقضاء[4] ولكن سلطته لم تتجاوز حدود الجزيرة، فلا نستطيع أن نقطع برأي فيما إذا كانت الوحدة الإسلامية تعني وحدة الدولة عندما تتسع لتضم أقطاراً بعيدة وعلى العموم فإن الخلفاء ساروا على أن الوحدة الإسلامية تعني وحدة الدولة أو الامبراطورية . . . رغم اتساعها . .

لكن وحدة الدولة تعرضت للتفكك خلال كثير من عصور التاريخ.

من الثابت أن رسولنا بعث كتباً إلى حكام الدول المجاورة يدعوهم فيها للإسلام، ولكن أحداً منهم لم يستجب لهذه الدعوة، فإذا فرضنا أن ملك فارس أو الروم أو الحبشة كان قد استجاب وأعلن قبوله للإسلام، فهل كان معنى ذلك أن دولته ستزول

---

(١) لم تشرع جملة، بل متفرقة ومتدرجة.

(٢) أشار لذلك القرآن الكريم في الآية ١٠٦ من سورة البقرة ونصها: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها . . . .﴾ (وموضوع النسخ من أهم موضوعات الفقه وأثار جدلاً مازال متصلاً) وفي حديث مشهور أنه ﷺ عندما بعث معاذ بن جبل قاضياً على اليمن سأله «بم تقضي؟ فأجاب: أولاً بكتاب الله، ثم بسنة رسوله، فسأله ماذا يفعل إذا لم يجد فيهما نصا؟ قال أجتهد رأيي ولا آلو» فسر النبي لذلك وحمد الله أن وفق مبعوثه لهذه الإجابة.

(٣) ويفرض القرآن لذلك الاعتراف بالديانات السابقة تراجع الآية ١١ في سورة الشورى و٥٧ في سورة آل عمران.

(٤) الطبري ٣/ ١٥٥و١٥٨.

وتصبح جزءاً من دولة المدينة أم أنه كان سيبقى له ذاتيته واستقلاله السياسي، وتصبح هناك مجموعة دول إسلامية تضمها رابطة التضامن الإسلامي، أو عصبة أمم إسلامية هذا هو السؤال الافتراضي الذي لانستطيع الإجابة عليه إجابة قاطعة ولكن المؤكد أن الرسول الكريم لم يتخل عن مبدأ الوحدة الإسلامية أما صورة هذه الوحدة فأمر يتوقف في نظرنا على ظروف كل عصر[1].

---

(١) نلاحظ أن السنهوري ختم هذا الفصل بملاحظتين لا بد من الإشارة إليهما:

الأولى إن مبدأ الوحدة الإسلامية كان لا بد أن يكون تطبيقه بأقصى قدر من المرونة ليكون متصلاً بمبدأ الوحدة الإنسانية وهي من أصول العقيدة الإسلامية الثابتة، وهذا مكنه من أن يتابع في نفس الوقت الأوضاع الدولية والعالمية المتغيرة والمتطورة.

أما الثاني: فهي ملاحظة دقيقة عن دور الرسول ﷺ في الناحية الشرعية والنواحي السياسية والاجتماعية فهو لم يكن مجرد رسول مبلغ لما يوحى إليه، بل إن الله سبحانه كما أنعم عليه بالأهلية لتلقي الوحي وتبليغ الرسالة، فإنه إلى جانب ذلك قد منحه شخصية فذة مكنته من القيام بمبادرات وآراء تشريعية اجتهادية في كثير من الأمور هي التي عني بها دارسو السنة والسيرة النبوية وما صدر عنه ﷺ في هذا المجال يعتبر سنة ملزمة لنا؛ لأن الوحي قد أقرها بدليل أنه في حالات استثنائية ألزمه بتصحيح ما أقدم عليه، ولذلك فإنه لا يجوز اعتبارها مجرد اجتهادات بشرية....

والهوامش ٢٩ و٣٠ و٣١ تؤكد هاتين الملاحظتين ونحن نذكر بهما لأنهما يفسران كل ما يقدمه بعد ذلك.

الباب الأول

الفصل الثاني

عصر الخلفاء الراشدين الأربعة

أصبح الإسلام نظاماً سياسياً كما هو دعوة دينية

بند ٣٠٠ ص ٢٧٥

مقدمة الفصل الثاني :

٣٠٠- إن الفراغ الذي نتج عن وفاة الرسول كان يحتاج إلى عمل عاجل وحازم، لأن الدولة التي أنشأها والرسالة التي دعا إليها كانت مهددة بحركات رجعية في مختلف أنحاء الجزيرة. . . ولم يكن في القرآن الكريم ولا في السنة المطهرة ما يفرض حلاً معيناً أو توجيهاً لما يجب على المسلمين عمله لاستمرار الدعوة والدولة دون وجود القائد الذي حمل لواءهما. لكن مبادرة الصحابة وشجاعتهم والشورى مكنتهم من إقامة نظام سياسي جديد باسم «الخلافة» أو الدولة الإسلامية.

نظرية الخلافة

١- كيف نشأت فكرة «الخلافة»

٣٠١- هل كانت لدى الرسول الكريم فكرة إقامة حكومة إسلامية بعد وفاته، وما هو نوعها؟ وماهي المبادئ التي استند إليها الصحابة لإقامة الحكومة التي أسسوها فوراً بعد وفاته؟

أ- فكرة الخلافة عند الرسول ﷺ

بند ٣٠٢-٣٠٣ (ص ٢٧٦-٢٧٨)

هناك مسألة يحوطها الشك والغموض في تاريخ الإسلام. مع ما عرف عن رسولنا ﷺ من حكمة واحتياط للمستقبل في جميع مراحل حياته، كيف حدث أنه لم يعلن بصراحة ووضوح رأيه في الموضوع الرئيسي المتعلق بتشكيل الحكومة الإسلامية بعد وفاته؟

من المؤكد أنه كان موقناً بضرورة وجود نظام سياسي يتمم ما بدأه، يدل على ذلك الأحاديث العديدة التي توجب على المسلمين طاعة الإمام، كما أعلن أنه لامكان في الجزيرة العربية لغير المسلمين، وأبدى ترحيبه بوفود القبائل المختلفة التي جاءت إلى المدينة لتعلن ولاءها له ودخولها في الإسلام[1].

وفضلاً عن ذلك فإنه عين أبا بكر ليؤم الناس في الصلاة عندما عجز عن ذلك بسبب مرضه[2]، وقد اعتبر كثيرون ذلك دليلاً على أنه زكاه لكي يتولى أمور المسلمين بعده.

وقد أورد «الطبري» رواية تشير إلى أنه ﷺ كان يريد أن يترك وصية مكتوبة باختيار من يخلفه ولكنه لم يفعل لأن الصحابة اختلفوا حول ما إذا كانت حالته الصحية تسمح له بذلك[3].

كما أورد الطبري رواية أخرى بأنه طلب استدعاء ابن عمه علي بن أبي طالب، ثم تراجع بسبب إلحاح زوجتيه ابنتي أبي بكر وعمر في أن يحضر والداهما[4].

وهناك قصة ثالثة ذكرها الطّبري عن أن عمه العباس طلب من علي بن أبي طالب أن يذهب إلى الرسول في مرضه ليطلب منه أن يعلن عن ترشيح من يخلفه ولكن علياً رفض ذلك[5]

ولقد ذكرنا الطبري أيضاً أن الرسول أوصى المهاجرين خيراً بالأنصار، مما جعل البعض يفهم من ذلك أنه كان يعتبر أن الخلافة ستكون للمهاجرين.

هذه الروايات المختلفة[6] ماذا نستخلص منها؟

٣٠٣- إنني أسارع لاستبعاد قول الشيعة بأنه ﷺ قد أوصى بالخلافة لعلي بن أبي طالب كما نستبعد قول الظاهرية (ابن حزم) بأنه قد أوصى بها صراحة لأبي بكر الصديق[7].

الواقعة المؤكدة في نظرنا أنه ﷺ كان يرى ضرورة وجود سلطة تطبق الكتاب

---

(١) يراجع الطبري ٣/ ١٣٩.

(٢) الطبري ٣/ ١٩٦.

(٣) الطبري ٣/ ١٩٣.

(٤) الطبري ٣/ ١٩٥.

(٥) الطبري ٣/ ١٩٤

(٦) يراجع كتاب المستشرق الإيطالي كيتاني بعنوان ((Caetani-Anmali delislam)) ٢/ ٥١٠-٥٣٣.

(٧) ابن حزم ٤/ ١٠٧-١٠٩.

والسنة بعد وفاته بدليل قوله في حجة الوداع «تركت فيكم ما لو تمسكتم بهما لم تضلوا ـ كتاب الله وسنتي»[١].

ويمكن أن نقبل أنه أشار إلى أن المهاجرين هم أولى بهذه السلطة لأنهم من قريش باعتبارها أقوى القبائل العربية، لذلك أوصاهم خيراً بالأنصار. . . لكننا لا نعتقد أنه أعلن تفضيله لشخص معين لهذه المهمة، ونرجح أنه تردد في ذلك، وانتهى بأن آثر أن يترك للصحابة مهمة هذا الاختيار بعد وفاته بكل حرية في التشاور. . . . . مع إشارته لفضل أبي بكر[٢].

ب ـ نظرية «الخلافة» عند الصحابة

بند ٣٠٤ـ٣١٣ (ص ٢٧٩ـ٢٨٩)

٣٠٤ـ عقب وفاة الرسول ﷺ واجه المسلمون مسألتين، الأولى: هل لابد من إقامة حكومة؟ والثانية: من هو الذي سيتولى هذه المسؤولية؟[٣].

الإجابة عن السؤال الأول كانت إجماعية، إذ لم يجادل أحد في وجوب إقامة هذه الحكومة، وهذا هو **الإجماع الذي تقرر فيه وجوب إقامة حكومة إسلامية باسم الخلافة**.

أما السؤال الثاني: فقد أوضح أبو بكر أن الأمر يحتاج إلى شخص قادر على أن يحل محل الرسول في رئاسة الدولة[٤] أما صفته كنبي مرسل، فقد كانت صفة شخصية انتهت بوفاته وختم الرسالة ولا يجوز أن يخلفه فيها أحد.

لقد كان رأي أبي بكر صريحاً وواضحاً في أن خليفة الرسول لن يكون مؤيداً بالوحي، وستكون مهمته رئاسة الدولة التي أسسها الرسول، وبهذه الصفة سيتولى شؤون المسلمين الدنيوية والدينية التي لا تحتاج إلى وحي، **أي لن يتمتع بسلطة التشريع**[٥].

٣٠٥ ـ ورغم أن الخليفة بعد الرسول كانت سلطته أضيق نطاقاً مما كان يتمتع به الرسول في الشؤون الدينية (بسبب ما كان يتمتع به من سلطة تشريعية يستمدها من الوحي، إلا أنه واجه أحداثاً خطيرة بعد وفاة الرسول تهدد وجود الدولة، بل تهدد الإسلام كديانة، لأن

---

(١) الطبري ٣/ ١٦٩.

(٢) يراجع كتاب «أرنولد» في الخلافة ص١٩.

(٣) وكتاب الشيخ علي عبد الرازق قد خلط بين الأمرين.

(٤) «المواقف» ٨/ ٣٤٦.

(٥) في كتاب «الإمامة والسياسة» لابن قتيبة (ص٢٠) نجد أن أبا بكر أعلن منذ البداية أنه ليس مؤيداً بالوحي (كما كان الحال عند الرسول)، وطلب من المسلمين ألا يطلبوا منه أن يقوم بما لا يستطيع القيام به (من سلطة التشريع).

بعض القبائل العربية لم تعتنق الإسلام إلا في السنوات الأخيرة من حياته ﷺ ولذلك سارعت للردة بمجرد وفاته، بل سارع بعض الكذابين إلى ادعاء النبوة. .

ومعنى ذلك أن القبائل العربية حاول كثير منها أن يعودوا إلى أوضاع الجاهلية، ويرفضوا الولاء للحكومة التي أقامها الرسول، واعتبروها قد زالت بوفاته.

في نظر أبي بكر والصحابة أنه لابد لمواجهة هذه الأخطار من وجود حكومة تدافع عن الدولة التي أقامها الرسول ﷺ وعن رسالته ودعوته الدينية التي بعث من أجلها، ولهذا اعتبروها خلافة، وهذا هو القرار الذي حاز إجماع الصحابة والمسلمين في جميع عصور التاريخ[١].

٣٠٦- أما السؤال الثاني الذي واجهه الصحابة - وهو اختيار من يتولى السلطة في الحكومة التي قرروا إنشاءها - فلم يكن هناك اتفاق في وجهات النظر، فقد كان هناك تنافس على السلطة لأسباب قبلية وشخصية بل وأسرية.

في اجتماع السقيفة كان الأنصار يعتقدون أنهم أولى بالسلطة في بلدهم، لكن الخلاف القديم بين الأوس والخزرج أضعف موقفهم[٢] في حين أن المهاجرين من قريش كانوا يعتزون بعصبيتهم وسبقهم للإسلام، لكن ظهر تنافس بني هاشم وغيرهم، أنهاه ثلاثة من كبار الصحابة الحاضرين، وهم أبو بكر وعمر وأبو عبيدة بتزكية ترشيح أبي بكر[٣] الذي أنقذ الإسلام من الأخطار الجسيمة التي كانت تحيط به. وما لبث علي بن أبي طالب الذي كان يمثل الهاشميين أن بايعه، فكان الإجماع على بيعة أبي بكر انتصاراً لمبدأ الشورى على العصبيات والنزعات الوراثية التي كانت تسود في الجاهلية، وبقيت لها آثار لدى فريق من المسلمين.

٣٠٧- بهذا القرار الإجماعي دخل الإسلام مرحلة جديدة إذ أنشأ الصحابة دولة مدنية لا يرأسها نبي يتلقى الوحي، كما كان الأمر في حياة الرسول - بل يتولاها رجل اختاروه بالإجماع بعد تشاور وتنافس وخلاف - **فأصبحت الخلافة بذلك حكومة مدنية** بخلاف حكومة الرسول ذات الطابع الديني الموجه بالوحي الإلهي. ولكن أبا

---

(١) نحن نوافق جميع المؤلفين الذين أثنوا على شخصية أبي بكر.

(٢) ابن قتيبة في «الإمامة و السياسة» ص ١١-١٢.

(٣) فيما يخص عمر يراجع الطبري ٣/ ٢٠٣.

بكر اختار أن يسمى خليفة الرسول ليؤكد عزمه على السير على المنهج الذي وضعه النبي قبل وفاته في الشؤون الدينية والدنيوية. وبعده جاء عمر واتخذ لقب «أمير المؤمنين» [1] لتأكيد صفته كممثل للأمة وجماعة المسلمين.

٣٠٨- وما كاد أبو بكر يتولى السلطة حتى تكاثرت الاضطرابات وزادت الأخطار، وارتدت [2] بعض القبائل عن الإسلام، وفيهم من ادعى النبوة، وأعلنت قبائل أخرى رفضها لأداء الزكاة [3]. وظهر أن البدو عادوا إلى فرقتهم [4] وعصبياتهم وتقاليدهم الجاهلية التي قضى عليها الإسلام [5]

٣٠٩- هنا ظهرت قوة [6] شخصية أبي بكر وصلابته وشجاعته فأنقذ الإسلام من هذه المحنة [7]، وأعاد للدولة هيبتها، وللأمة وحدتها بانتصاره على تلك الفتنة والقضاء على الردة والفوضى.

جـ - نوع الحكومة وخصائصها في عهد الخلفاء الراشدين

مقدمة (بند ٣١٠ص٢٨٦)

٣١٠-إن سير الحكومة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين يجب دراسته بكل دقة، لأنه يقدم لنا السوابق التاريخية التي تعتبر وحدها حجة في فقه الخلافة (الصحيحة) [8].

وإذا كان البريطانيون يعتبرون «الماجنا كارتا» الميثاق الأساسي لحرياتهم، والفرنسيون يعتبرون «إعلان حقوق الإنسان» ميثاقهم، فإن المسلمين يعتبرون حكومة الخلفاء الراشدين الوثيقة الأساسية لحرياتهم السياسية، وهي ميثاق عملي، وليست مجرد بيان قولي [9].

---

(١) وقد اتخذ المأمون لقب «الإمام» كما يقول أرنولد في ص (٢٨).

(٢) الطبري ٣/ ٢٢١.

(٣) الطبري ٣/ ٢٢١.

(٤) الطبري ٣/ ٢٢٦.

(٥) الطبري ٣/ ٢٣٠.

(٦) الطبري ٣/ ٢٣٢

(٧) ولكن معارضي أبي بكر اتجهوا بعد ذلك إلى مذهب الشيعة والخوارج.

(٨) نحن نعتمد عليها وحدها في نظرية الخلافة.

(٩) يراجع النص الكامل في كتاب «الطبري» ٣/ ١٦٩ ترجمة «بارتلمي سانت هيلارز» الذي جمع بين ترجمة «ويل» وبرسيفال وموير ويراجع كتاب ساواس باشا «دراسة في نظرية الشريعة الإسلامية» =

أما البيان القولي فإننا نجده في خطبة الوداع التي ألقاها الرسول الكريم في حجة الوداع، ويكفي أن نذكر منها المقتطفات الآتية:

«أيها الناس إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا. . . استوصوا بالنساء خيراً. . . . . لقد تركت فيكم ما إن أطعتموه، فلن تضلوا بعدها أبداً، كتاب الله وسنة رسوله. . . لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى ولا فضل لأبيض على أحمر ولا أحمر على أبيض إلا بالتقوى. . . ».

١ـ نوع الحكومة في عهد الخلافة الراشدة:

٣١١ـ إذا أردنا وصف الحكومة التي أقامها أبو بكر والخلفاء الراشدون من بعده بلغة القانون العام العصري وجب القول: إنها كانت جمهورية وكانت ديمقراطية[١]

٣١٢ـ ولكن هذه الجمهورية كان رئيسها يختار لمدى الحياة ولم توضع قواعد ثابتة لإجراءات اختياره، فقد اتبعت طريقة الانتخاب المباشر بالنسبة للخليفة الأول والرابع وطريقة ترشيح الخليفة لمن يتولى بعده على أن يتم اختياره بالبيعة الجماعية من قبل الناخبين وذلك بالنسبة للخليفة الثاني. أما الثالث فعهد بترشيحه إلى مجموعة من ستة أشخاص اختارهم الخليفة الثاني.

ويلاحظ في ذلك العهد أنه كان يجعلها ذات اتجاه اشتراكي[٢].

٣١٣ـ إن هذا يدل على أن هذه الجمهورية تأثرت بظروف عصرها من ناحية إجراءات اختيار الخليفة وأنها كانت متغيرة، وهذا يعد تطبيقا للمبدأ الإسلامي الذي يوجب التفرقة بين الأصول الثابتة، والأحكام الفرعية المتغيرة باختلاف الزمان والمكان، فالمبدأ الأساسي الثابت هو أن ولاية الحكم يجب أن تستند إلى موافقة عامة من الشعب، وهذا هو مبدأ «الشورى» الذي استحدثه الإسلام، وطبق في عهد الراشدين بصورة أو بأخرى[*].

=

طبعة باريس ١٨٩٢ ١/ ١٧-١٨.

ويراجع «إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري» لأبي العباس القسطلاني جزء٦ طبعة دار الكتاب العربي - بيروت.

(١) فلم يكن رئيسها ذا سلطة مطلقة بل محدودة بالكتاب والسنة كما أعلن ذلك أبو بكر وقد نقلنا هذا الهامش في صلب البند الثاني لأهميته.

(٢) وقد نقلنا هذا الهامش أيضاً إلى صلب البند التالي ٣١٣ ويراجع الطبري ٥/ ٦٧، و ٤/ ١٠٨ وخاصة بالنسبة لآراء أبي ذر الغفاري.

(*) تعليق:

=

لقد كانت هذه الجمهورية ديمقراطية، لأن من يترأس الدولة لم تكن سلطته مطلقة، ويكفي ذلك أن نرجع إلى خطبة أبي بكر بعد تولي الخلافة حيث قال: (إني وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني)، ثم أضاف: «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيتهما، فلا طاعة لي عليكم» ومعنى ذلك أنه أعطى للأمة حق الرقابة على عمله ومحاسبته (فضلاً عن أنها هي التي اختارته بواسطة من يمثلونها)، وهذان المبدآن هما أساس النظام الديمقراطي في العصر الحاضر.

صحيح أنه إلى جانب هذين المبدأين الأساسيين نجد أن إجراءات الانتخاب لم تصل إلى الدقة والوضوح التي وصلت إليها الديمقراطيات العصرية، ثم إنها تغيرت حتى في عصر الخلافة الراشدة ذاتها، ومعنى ذلك أن هذه الأحكام المتعلقة بكيفية اختيار الخليفة قابلة للتطور والتغيير حسب اختلاف الأزمنة والأماكن.

إن الديمقراطيات الحديثة قامت في مجتمعات متقدمة بالنسبة للمجتمعات في عصر الخلفاء الراشدين، والمهم أن حكومتهم قامت بلا شك على **الأصول الديمقراطية الثابتة**، وروحها التي هي أهم من الأشكال المتغيرة والقابلة للتطور.

من هذه الأصول العامة الثابتة مايلي:

أن الخلفاء الأربعة كانوا يعتبرون أنفسهم أمناء على المال العام[1] ومسؤولون عن كل خطأ أو انحراف عن العدل، وكانوا يتشاورون مع الناس ويخضعون لرقابتهم، وكانوا يلتزمون بأحكام الشريعة والعدالة بل كان لهم اتجاه شورى واشتراكي للعدالة الاجتماعية، وخاصة في عهد الخليفتين الأول والثاني. وكانوا يتولون القضاء بأنفسهم أو يعينون قضاة يتولون هذه المهمة.

٢- الخصائص

٣١٤ - فيما يتعلق بالخصائص الثلاثة (المتعلقة باختصاصات حكومة الخلافة): (*)

=

لقد عني السنهوري بالكلام عن نوع الحكومة من حيث التزامها بالشورى الحرة في هذا الجزء تحت عنوان «نوع الحكومة الإسلامية» . . . في كل مرحلة من مراحل تاريخنا، ووصفها بلغة القانون المعاصر بأنها «جمهورية ديمقراطية» . . في عهد الخلافة الراشدة أما بعد ذلك فقد اعتبرها ملكاً وراثياً استبدادياً.

(١) يراجع «المستوعب» في «مروج الذهب» ٤/ ٢٥٥.

(*) تعليق:

أشار السنهوري إلى «خصائص» حكومة الخلافة في موضعين من كتابه أشرنا إليهما فيما سبق (بند ٨ وبند ٢٠٥ كذلك) ولاحظنا أنه اقتصر في الموضع الأول (في المقدمة) على الخصائص المتعلقة بعمل الحكومة وسيرها
=

٣١٥ـ (أ) لقد حافظوا على مبدأ الجمع بين الشؤون الدينية والشؤون الدنيوية والسياسية، إلا أن المهمة الدينية للخلفاء كانت محدودة جداً إذا قيست بالدور الذي قام به الرسول أثناء حياته نظراً لأنهم لم تكن لهم صلة بالوحي، ولم يكونوا مكلفين بالرسالة، فمهتمهم اقتصرت في الدفاع عن الديانة التي بلغها الرسول لهم.

وإذا كانت المسؤولية عن الشؤون الدينية في عهد الخلفاء الراشدين أصبحت محدودة، **فإن الشؤون السياسية قد زادت أهميتها نتيجة للفتوحات** التي جعلت امبراطوريتهم تضم فارس بأكملها، وأهم الأقطار التي كانت خاضعة للامبراطورية البيزنطية، وهما الشام ومصر، **وقد نتج عن ذلك وجود توازن بين الناحيتين الدينية والسياسية**، بعد أن كانت الناحية الدينية هي الأهم في عهد الرسول ﷺ.

٣١٦ـ (ب) لقد حرص الخلفاء الراشدون على الالتزام بالشريعة، وقد كانت الشريعة في عهد الرسول ﷺ تستمد مباشرة من الوحي في القرآن، أو من السنة التي يقرها الوحي، ولكن في عهد الخلفاء أضيف إليهما مصدران إنسانيان متجددان هما الإجماع والاجتهاد[1]، وقد كان واضحاً في تشاور الصحابة عقب وفاة الرسول ﷺ أنهم اعتبروا أن من واجبهم أن يضعوا هم بأنفسهم الأسس لدولة الخلافة سواء عن طريق الإجماع أو الاجتهاد، وقد فعلوا ذلك في اجتماعهم يوم السقيفة بالاتفاق على إنشاء حكومة الخلافة واختيار رئيس لها.

٣١٧ـ وقد اجتهد هؤلاء الخلفاء[2]، وخاصة عمر بن الخطاب[3] الذي استنبط الأحكام اللازمة لمواجهة نتائج توسع الفتوحات، وخاصة في نطاق القانون العام المتعلق بالأراضي، والمياه والخراج والإمامة والجهاد.

لقد تميز هذا العهد بالاعتماد على مصدرين غير سماويين للأحكام الشرعية، وهما الإجماع والاجتهاد في المسائل التي لا يوجد فيها نص شرعي. وقد قام الإجماع بدور هام في مواجهة مشاكل أساسية مستجدة أهمها موضوع إقامة دولة الخلافة وطريقة

= واختصاصاتها المميزة لها، وقد دأب على الإشارة لهذا النوع بعبارة «الخصائص»، ولكننا نشير إليها بالاختصاصات لكي نميزها عن النوع الأهم في نظرنا، وهو مايتعلق بطريقة تولية الخليفة بالشورى (البيعة الحرة) والشروط التي يجب توفرها لتكون له الأهلية للولاية، وهذان العنصران يميزان الخلافة الراشدة عن الخلافة الناقصة، وقد أشار لهما في الباب الخاص بانتهاء الخلافة (البند ٢٠٥ فيما سبق).

(١) راجع ساواس باشا في كتابه «دراسة في نظرية القانون الإسلامي» ١/ ٣٥-٤١.

(٢) يراجع المستشرق الألماني «نولدكه» طبعة أولى ص ١٨٩، والإيطالي كيتاني ٧/ ٣٨٨.

(٣) يراجع كتاب «مفكرو الإسلام» للبارون «كارادوفر» ٣/ ١٩٥.

اختيار الخليفة. أما الاجتهاد فقد أعطى الشريعة مرونة كبيرة، وأدى إلى تعدد الفرق الإسلامية، ثم نشوء المذاهب الفقهية المعروفة بعد عهد الراشدين.

٣١٨- (جـ) وحدة العالم الإسلامي:

كان أبو بكر أكبر المدافعين عن وحدة الأمة الإسلامية، بل ووحدة الدولة، وأقره المسلمون جميعاً حينما دعاهم لمقاتلة المرتدين ومانعي الزكاة الذين كانوا يهددون هذه الوحدة.

٣١٩- وكانت دولة الخلافة في عهدهم تخضع لحكومة مركزية موحدة وكانت الأقطار التي فتحت في عهدهم (تسمى الأمصار) أقاليم تابعة لها يعين الخليفة من يتولون أمورها، مع هذه الوحدة السياسية كانت الامبراطورية تضم أجناساً متعددة، بل وأدياناً مختلفة، وقد ساس الخلفاء الراشدون تلك الدولة بمنتهى العدل والمرونة[١] وكان غير المسلمين يتمتعون بأمن وعدل وحرية لم يكونوا يحظون بها من الحكومات السابقة على الإسلام[٢] حتى إن سكان تلك الأقاليم كانوا يرحبون بالفتح العربي والحكم الإسلامي الذي حررهم من الطغيان في ظل الإمبراطوريات الرومانية والفارسية.

---

(١) يراجع الطبري ٤/ ١٥٩.

(٢) لابد أن يشير هنا إلى أن عمر بن الخطاب أمر بأن يعطى الذميون نصيباً من الزكاة التي يدفعها المسلمون وحدهم وذلك بسبب المجاعة في سورية.

الباب الثاني
عهد الخلافة الناقصة
(البند ٣١٩-٣٦١)

٣١٩- في هذا العصر صارت الشؤون السياسية هي المهمة الأساسية لحكومة الخلافة وأصبحت الشؤون الدينية في مرتبة ثانوية، وتحول النظام الجمهوري الديمقراطي في عهد الخلفاء الراشدين إلى ملك وراثي استبدادي في عهد الأسرتين العربيتين الأموية والعباسية، ثم تحولت الخلافة إلى سلطنة تركية عثمانية حتى انهارت في عام ١٩٢٤ بإلغاء الخلافة.

٣٢٠- ومعنى ذلك أن الخلافة الناقصة استمرت ما يزيد عن ثلاثة عشر قرناً، لكن هذه الفترة الطويلة تنقسم إلى مرحلتين: الأولى تميزت بنمو الحضارة والعظمة للدول الإسلامية إلى نهاية عهد الخليفة العباسي المأمون.

بعد ذلك بدأ الاضمحلال للدولة العباسية حتى جاءت الدولة العثمانية، فأعادت للإسلام هيبته وقوته عدة قرون، ولكنها ضعفت ثم انهارت في النهاية.

لذلك نستعرض نظام الخلافة الناقصة في مرحلة النمو الحضاري في الفصل الأول، ثم نستعرض ما أصابها من اضمحلال بعد ذلك أدى إلى النهاية التي أشرنا إليها.

الفصل الأول
عصر النمو والازدهار

٣٢١- ونقصد بذلك عصر الخلافة الأموية والجزء الأول من عهد الخلافة العباسية، وفي هذه المرحلة اتسعت الإمبراطورية الإسلامية اتساعاً لم تشهده الإمبراطورية الرومانية من حيث الإقليم كما أنها استمرت مدة تجاوزت عمر الإمبراطورية الرومانية ثماني مرات.

عصر الأمويين
(من السنة ٤٠ -١٣٢هـ، ٦٦١-٧٤٩م)

٣٢٢- أسس هذه الدولة معاوية بن أبي سفيان، وقد استقر له الأمر باغتيال الخليفة الراشد علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ثم تنازل الحسن بن علي له بعد ستة أشهر من وفاة أبيه.

نوع الحكومة:

٣٢٣- بعكس ما كان عليه الأمر في حكومة الخلفاء الراشدين الأربعة أصبح الحكم في عهد الأمويين ملكاً وراثياً استبدادياً، وقد استغلوا «الاستخلاف الصوري» كوسيلة لوراثة[١] الحكم وإبقائه داخل الأسرة الأموية. وفيما عدا الخليفة «عمر بن عبد العزيز»، كان الحكم في عهد الأمويين استبدادياً.

٣٢٤- صحيح أنهم واصلوا الفتوحات في إفريقية الشمالية حتى وصلوا إلى الأندلس، وكذلك في آسيا حيث وصلوا إلى الهند، لكن احتكار الأسرة الأموية للسلطة أدى إلى تحول الإمبراطورية من دولة إسلامية تلتقي فيها جميع الأجناس والعناصر على أساس المساواة إلى إمبراطورية عربية قرشية وأموية.

اختصاصات الحكومة الإسلامية:

٣٢٥أ - رغم أن الأمويين حافظوا على الجمع بين الاختصاصات السياسية والدينية، إلا أن احتكار الأمويين للسلطة جعلهم ينشغلون بالجانب السياسي مما أضعف الجانب الديني فيما يتعلق بمسؤوليات الحكومة وسيرها، حتى إن **الصبغة العربية تغلبت على الصبغة** الإسلامية في تلك الدولة.

٣٢٦ب - وفيما يخص الالتزام بالشريعة، فإن الحركة الفقهية لم تبلغ أوجها، ولم تنشأ[٢] مذاهب فقهية إلا في عهد الدولة العباسية[٣].

٣٢٧جـ - أما مبدأ وحدة الأمة الإسلامية فقد بقي.

٣٢٨- لكن الفتنة التي انتهت بمقتل الإمام علي بن أبي طالب وابنه الحسين فيما بعد قد أحدثت شقاً ما زال أثره باقياً إلى اليوم بين أهل السنة والشيعة.

٣٢٩- كما زادت انتفاضات الخوارج ومقاومتهم وتحولت الخلافات المذهبية إلى فرق عقائدية، وإن كانت الأغلبية تمثلها أهل السنة والجماعة.

---

(١) يكفي الموازنة بين الاستخلاف الحقيقي الذي أصدره أبو بكر باختياره لعمر، ومافعله معاوية من فرضه الاستخلاف الصوري لابنه يزيد.

(٢) يراجع جولد زيهر ص٣١.

(٣) لكن الخليفة عمر بن عبد العزيز أدخل بعض الإصلاحات في النظام المالي.

ثانياً: الدولة العباسية إلى نهاية عصر المأمون

(١٣٢-٢١٨ هـ، ٧٤٩-٨٣٣م)

٣٣٠- بدأت ثورة العباسيين في خراسان، وقضت على جيوش الدولة الأموية ولقب مؤسسها بالسفاح، لأنه قضى على الأسرة الأموية وأبادهم وأقام الدولة العباسية التي تنتمي إلى العباس عم الرسول ﷺ.

٣٣١- فيما يتعلق بنوع الحكومة الإسلامية في ذلك العصر: فإنها بقيت كما كانت في عهد الأمويين ملكاً وراثياً استبدادياً، وواصلوا استغلال مبدأ «الاستخلاف الصوري» لإبقاء السلطة لهذه الأسرة العربية.

٣٣٢- ورغم أن الأسرة العباسية كانت قرشية وتنتسب إلى العباس عم الرسول، إلا أنها لم تكن خالصة مثل الأسرة الأموية بل إنها اعتمدت على العنصر الفارسي، وخاصة في عهد المنصور وهارون الرشيد والمأمون[١]

٣٣٣- وفيما يتعلق باختصاصات الحكومة الإسلامية ومسؤولياتها في ذلك العصر: فقد استمرت كما كانت في عهد الأمويين تعطي للناحية السياسية الأهمية الأولى.

٣٣٤- وزاد ذلك بانغماس الحكام وحاشيتهم في أسباب الترف بصورة لم يصل إليها الخلفاء الأمويون[٢] مما أدى إلى اضمحلال الدولة رغم استمرارها بعد عصر المأمون.

٣٣٥- من ناحية تطبيق الشريعة الإسلامية: تميزت هذه الدولة بنمو حركة الفقه ونشوء المذاهب الفقهية واستطاع أئمة الفقه وتلاميذهم أن يثروا الشريعة باجتهاداتهم[٣] التي مازال المسلمون يعتزون بها حتى الآن، واتسعت الحركة العلمية في جميع فروع المعرفة، وترجمت كثير من كتب الحضارات القديمة اليونانية والفارسية والهندية[٤]

---

(١) راجع محاضرة رينان التي ألقاها في السوربون بباريس والمنشورة في كتابه «خطب ومحاضرات» الطبعة السابعة ١٩٢٢م. ص ٣٨١.

(٢) راجع جولد زيهر ص ٤٠.

(٣) يراجع ساواس باشا ١/ ٧٦.

(٤) جولد زيهر ص ٤١.

٣٣٦- وأنشئت ثلاثة مذاهب من المذاهب السنية الأربعة في هذا العصر[1] ولكن اضمحلال الدولة بعد عصر المأمون قد أدى إلى فتور حركة الاجتهاد الفقهي في العصر العباسي الثاني.

٣٣٧- كما بدأ في هذا العصر الانقسام في داخل الدولة الإسلامية فوجدت خلافة أموية في الأندلس إلى جانب الخلافة العباسية في بغداد[2].

٣٣٨- ومع ذلك فقد حققت الجيوش الإسلامية انتصارات في اليونان واستولت الدولة الأغلبية (وعاصمتها القيروان) على صقلية.

---

(١) جولد زيهر ص٤٢.

(٢) راجع كتاب «الخلافة عظمتها واضمحلالها» ص ٥٠٨.

الفصل الثاني

عصر التدهور والاضمحلال

(البند ٣٣٩-٣٦١ (٢٨))

(ص٣٠٩- ص٣٢٩)

٣٣٩- موضوعنا هو نظام حكومة الخلافة، وعندما نتكلم عن التدهور أو الاضمحلال، فإنما نقصد ما يصيب النظام في ذاته. وغالباً يكون تدهور الدولة وضعفها مؤدياً إلى ضعف النظام وتدهوره كما كان الحال بالنسبة للدولة العباسية بعد عهد المأمون. ولكن في نظرنا يمكن أن يصاب النظام بالضعف رغم أن الدولة كانت في قمة القوة، وهذا هو الحال بالنسبة للخلافة في العصر التركي حيث كانت السلطنة أو الدولة العثمانية في أوج مجدها، ومع ذلك كانت الخلافة مجرد لقب تشريفي لا يمثل تقاليد الخلافة الأصيلة في العصور السابقة. ولذلك فإننا اعتبرنا العصر العثماني داخلاً ضمن عصور التدهور في نظام الخلافة.

وعصر التدهور الذي ندرسه يشمل مراحل ثلاثة:

١- منذ نهاية خلافة المأمون إلى سقوط بغداد في يد التتار.

٢- عصر الخلافة العباسية في القاهرة.

٣- عصر الخلافة العثمانية.

المرحلة الأولى

الخلافة العباسية بعد عصر المأمون إلى سقوط بغداد

(من سنة ٢١٨-٦٥٦هـ، ٨٣٣-١٢٥٨م)

٣٤٠- لقد استمر هذا العصر ما يزيد على أربعة قرون كان فيها الخلفاء فاسدين ومستبدين، ولكن سلطتهم كانت مستقرة في أول الأمر، ثم وجد خلفاء فاسدون. ولكن سلطتهم كانت ضعيفة حتى انتهى الأمر إلى خلفاء ليس لهم أي سلطة فعلية، بل كانوا ألعوبة في أيدي حكام مسيطرين فعليين فرضوا أنفسهم عليهم.

(أ) نوع الحكومة الإسلامية:

٣٤١- بقيت الحكومة على **النمط الوراثي الاستبدادي** كما كانت في العصر السابق، ولكن زاد على ذلك عوامل ضعف مستحدثة، إذ إن انتقال الخلافة لم يكن بحكم الوراثة ولا الاستخلاف الشكلي الصوري كما كان قبل ذلك، بل إن عزل الخلفاء وتعيينهم في العصور الأخيرة كان يتوقف على إرادة المماليك الأتراك الذين بدؤوا يعطون أنفسهم سلطة فعلية، تعمل إلى جانب الأسرة العباسية وباسمها، وقد زاد استبداد هؤلاء الحكام الفعليين في هذا العصر حتى طغى على السلطة الشرعية للخلفاء، إذ حل السلاطين المماليك محلهم وزادوا عنهم في الاستبداد وبذلك تضاءل النفوذ الفارسي، وحل محله نفوذ المماليك الأتراك[١].

(ب) اختصاصات الحكومة الإسلامية:

٣٤٢أ- إن ضعف السلطة الزمنية والسياسية للخلفاء في هذا العصر قد جعل اختصاصاتهم الدينية تصبح هي المبرر الوحيد لبقائهم[٢] وإن كانت في الواقع لم تزد عما كانت في العهود السابقة، ومع ذلك نجد أن الماوردي الذي ألف كتابه في هذا العصر، مازال يصف الخليفة بأنه يتولى أمور الدين والدنيا للأمة الإسلامية[٣].

٣٤٣ب - في فقه الشريعة انقضى عهد الأئمة الذين أسسوا المذاهب، ولكن في هذا العصر كان لهم تلاميذ حافظوا على مذاهبهم، وتوسعوا في أحكامها، وبقيت الحركة العلمية في الفقه متصلة في أوائل هذا العصر.

٣٤٤- ولكن بعدهم جاء من هم أقل منهم ميلاً إلى الاجتهاد أو الابتكار حتى انتهى الأمر بإعلان مبدأ قفل باب الاجتهاد، وبذلك توقف نمو الفقه، وأدى هذا التوقف إلى جموده.

٣٤٥جـ - إن وحدة العالم الإسلامي في العصر السابق، قد انشطرت بوجود خلافة أموية في الأندلس. ولكن في هذا العصر أضيف إلى هذا الانقسام وجود خلافة فاطمية في مصر كما وجدت دول مستقلة في فارس، وفي الموصل، وفي سوريا وفي شمال إفريقية، وقامت فتنة القرامطة التي نشرت الرعب في كثير من البلاد، وقد أصبح الخلفاء سجناء مماليكهم الأتراك حتى جاءت الضربة القاصمة باستيلاء هولاكو على بغداد وسيطرة المغول عليها[٤].

---

(١) يراجع ابن الأثير طبعة القاهرة س ١٢٠٠هـ ١/ ٢٢٢.

(٢) راجع أرنولد ص٨٢.

(٣) ألف الماوردي كتابه في بداية العصر السلجوقي.

(٤) راجع أرنولد ص٨١.

المرحلة الثانية

الخلافة العباسية في القاهرة

(سنة ٦٥٩ـ٩٢٦هـ، ١٢٦١ـ١٥٢٠م)

٣٤٦ـ هذا العصر الذي استمر قرنين ونصف وصلت فيه الخلافة الإسلامية إلى أسوأ ما وصلت إليه في تاريخها. إن غزو التتار مزق الإمبراطورية الإسلامية واستولى هولاكو على أغلب أجزائها، ولكن مصر التي كان يحكمها الأيوبيون ثم المماليك أوقفت التوسع المغولي واحتفظت بسوريا[1]. ورأى السلطان بيبرس (١٢٦٠-١٢٧٧م) أن ينقل الخلافة العباسية إلى القاهرة، وأعلن المستنصر[2] (عم المستعصم الذي قتله هولاكو) خليفة في القاهرة، وبقيت الخلافة العباسية في القاهرة حتى استولى عليها العثمانيون في عهد السلطان سليم الأول.

(أ) نوع الحكومة الإسلامية:

٣٤٧ـ من الصعب أن نتكلم عن «حكومة» الخلافة في هذا العصر، وحتى لو سلمنا بأنها كانت حكومة، فإن ولايتها بقيت محصورة في مصر حيث يقيم الخلفاء العباسيون، وإن كانت خلافتهم رمزية وكانت السلطة في يد المماليك مع أن الخلفاء هم الذين يعلنون انتقال السلطة من سلطان إلى آخر، وكان هؤلاء السلاطين يعاملونهم كأنهم جزء من حاشيتهم[3] وحكومة المماليك كانت وراثية واستبدادية، ولكن الوراثة كانت تتم بواسطة الانقلابات المتكررة التي تؤدي إلى قتل السلطان ليحل من يقتله مكانه.

(ب) اختصاصات الحكومة الإسلامية:

٣٤٨ـ يصعب القول بأن الخلفاء العباسيين في هذه المرحلة كانت لهم سلطة سياسية، وكل ما كان لهم هو قدر محدود من الصفة الدينية يستغلها السلاطين المماليك لإعطاء حكومتهم شيئاً من الشرعية، ونظراً لأن المبدأ الإسلامي المستقر هو أن الخليفة ليس له سلطة دينية مطلقاً، وإنما بعض الاختصاصات التنفيذية الثانوية التي لها علاقة بالعبادات، فإنه يجب القول بأن هؤلاء الخلفاء لم تكن لهم أية سلطة على الإطلاق مدنية ولا دينية، وكان وجودهم رمزياً وشكلياً فقط[4]

(١) أي أن مصر هي التي دفعت عن أوروبا الغزو المغولي.

(٢) أرنولد ص٩٠.

(٣) أرنولد ص٩٠.

(٤) المقريزي في «تاريخ مصر» ص١٨٦ من الترجمة الفرنسية.

٢ـ فيما يخص تطبيق الشريعة الإسلامية :

٣٤٩ـ رغم أن الفقه الإسلامي قد توقف عن الاجتهاد، وتقلص تطبيقه في العمل، إلا أن الحركة الفقهية اتسعت ووجدت مؤلفات مشهورة في هذا العصر، سواء في علم الأصول (مثل «التوضيح» لصدر الشريعة و «التلويح» للتفتازاني و «المنار» للنسفي) وفي علم الفروع وجدت مؤلفات مشهورة (مثل «مجمع البحرين» لابن الساعاتي و «الكنز» للنسفي).

٣٥٠ـ يصعب الكلام عن وحدة العالم الإسلامي في ذلك العصر، لأنه لم تعد هناك سلطة مركزية تمثل وحدة الدولة أو الإمبراطورية، وتعددت الدول[*] فكانت هناك دولة المغول في الشرق، ودولة المماليك في مصر وسوريا، ودول بربرية[١] متعددة في شمال إفريقيا[٢] أما الأندلس فقد استولى عليها الكاثوليك.

٣٥١ـ ورغم هذه التجزئة فإن مبدأ وجود خليفة يستمد منه الحكام شرعية ولايتهم بقي سائداً في كتب الفقه، بل وفي الرأي العام، حتى إن بعض الحكام المستقلين كانوا يبعثون للخليفة العباسي في القاهرة يلتمسون منه إعطاءهم شرعية الولاية، وقد حصل ذلك من سلاطين الأسرة المظفرية في فارس[٣] وسلاطين الأتراك بنيودلهي في الهند[٤]، بل يقال بأن بايزيد السلطان العثماني قد فعل ذلك أيضاً[٥]

(*) تعليق :

كان يحسن أن يميز بين وحدة الدولة ووحدة الأمة ـ فهو كان يتكلم هنا عن ظاهرة تعدد الدول الذي قضى على السلطة المركزية ـ وكان عليه أن يشير إلى أن وحدة الأمة بقيت (رغم تعدد الدول) بسبب وحدة الشريعة والثقافة واللغة، وحرية انتقال الفرد من إقليم إلى آخر، فلم تتعدد الجنسيات بسبب تعدد الدول إذ بقيت رابطة العقيدة تجمع بين المسلمين وتسوي بينهم في الحقوق، ولم تفرق بينهم جنسيات مبنية على اعتبارات عنصرية أو قومية. بخلاف التجزئة الحالية التي فرضها الاستعمار على أقطارنا بعد انهيار الدولة العثمانية، فالتجزئة التي حدثت في نهاية الدولة العباسية كانت أسبابها داخلية، سببها تنافس الحكام على السلطة بخلاف التجزئة بعد انهيار الخلافة العثمانية، فإنها كانت لأسباب خارجية كما أوضح ذلك في البند ٣٦١ (ص ٣٢٧ في الأصل الفرنسي)، وأشرنا إليها في نهاية هذا الملخص.

(١) كانت هذه الدول في صراعات مستمرة فيما بينها .

(٢) راجع «زبدة كشف المماليك» لخليل الزاهيري ص٨٩.

(٣) أرنولد ص ١٠٢ .

(٤) ابن بطوطة ١/ ٣٥٩.

(٥) أرنولد ص ١٠٦ .

على أن هناك سلاطين آخرون أعلنوا أنفسهم خلفاء[1] مثل الأسرة الحفصية بتونس[2] والمرينيين بالمغرب[3].

المرحلة الثالثة: الخلافة العثمانية

(سنة ٩٢٦-١٣٤٢هـ، ١٥٢٠-١٩٢٤)[4]

٣٥٢- يظهر أن السلاطين العثمانيين قد أعلنوا أنفسهم خلفاء قبل استيلائهم على مصر، وعندما استولى السلطان سليم على القاهرة نقل الخليفة العباسي الأخير المتوكل إلى القسطنطينية، ثم أعاده إلى القاهرة بعد أن تنازل له عن الخلافة في نظر بعض المؤرخين[5] [6].

وفي البداية لم يكن السلاطين العثمانيون يعطون أهمية كبيرة للقب الخلافة، ولكن زاد اهتمامهم به في القرن الثامن عشر الميلادي عندما بدؤوا يشعرون بخطورة الهجمة الأوروبية على دولتهم، فاهتموا بلقب الخلافة ليعطوا لدولتهم أهمية أكبر في نظر أعدائهم، وفي القرن التاسع عشر اهتم السلطان عبد الحميد بصفة الخلافة، بل أعطى نفسه لقب أمير المؤمنين.

ولكن حركة القومية الطورانية التي تبناها أتاتورك قضت بعد ذلك على الخلافة وبدؤوا بفصلها عن السلطنة ليبقى الخليفة رمزا للولاء للإسلام، لكنهم بعد ذلك ألغوا الخلافة في عام ١٩٢٤م.

(أ) نوع الحكومة الإسلامية:

٣٥٣- بقي الحكم في عصر العثمانيين، كما كان قبلهم وراثياً واستبدادياً، لكن الوراثة لم تعد تأخذ صورة استخلاف صوري، أو شكلي كما كان الأمر قبل ذلك،

---

(١) أرنولد ص ١١١.

(٢) أرنولد ص ١١٥.

(٣) أرنولد ص١١٦.

(٤) هي السنة التي غادر القسطنطينية فيها آخر الخلفاء العثمانيين.

(٥) يراجع موير «الخلافة عظمتها و انهيارها» ص ٣٩٦ وأرنولد ص١٩٣.

(٦) يراجع أرنولد ص ١٩٣.

وإنما استندت إلى **نظام مستقر لوراثة العرش** في داخل أسرة آل عثمان، وقد بقي الاستبداد طابع الحكومة في عهد الدولة العثمانية إلى أن قاومته حركة الأتراك الشبان وفرضت النظام الدستوري.

(ب) اختصاصات الحكومة الإسلامية:

٣٥٤- إن ظاهرة تغلب الاختصاصات السياسية على الاختصاصات التي لها علاقة بالشؤون الدينية كانت تزداد كلما تأخر عصر الخلافة بعد الخلفاء الراشدين، وقد وصلت إلى أقصاها في عهد الحكم العثماني، ومع ذلك فإن الدبلوماسية العثمانية بسبب الخطر الأوروبي على أملاكها، قد حاولت أن تصور ولاية الخليفة على أنها تماثل المركز الديني للبابوات، وذلك لكي يحتفظوا ببعض العلاقة بينهم وبين الولايات التركية التي وقعت تحت سيطرة الدول الأوروبية مثل القرم والبوسنة والهرسك وليبيا.

٣٥٥- وفيما يخص تطبيق الشريعة الإسلامية، فقد اتخذ العثمانيون إجراءً لم يسبقهم إليه أحد من الخلفاء وهو مايسمونه التمذهب، وذلك بأن **أعلنوا التزامهم بالمذهب الحنفي، وتطبيقه في جميع أنحاء الإمبراطورية العثمانية.**

٣٥٦- وقد فترت الحركة العلمية فيما يتعلق بالفقه الإسلامي، ومع ذلك وجدت بعض المؤلفات الهامة في الأصول (مثل «مجمع الحقائق لأبي سعيد محمد الخادمي» و«المرآة» للملاهوسرف)، وفيما يتعلق بفقه الفروع («ملتقى الأبحر» لإبراهيم الحلبي، و «الدر المختار» لابن علاء، و «رد المحتار» لابن عابدين).

٣٥٧- قام العثمانيون بتقنين الفقه الحنفي في المسائل المدنية تحت اسم **مجلة الأحكام العدلية** التي طبقت في جميع أنحاء الإمبراطورية، وبقيت مطبقة في تركيا بعد إلغاء الخلافة إلى أن أعلن أتاتورك تطبيق القانون السويسري.

٣٥٨- بدأت في تركيا أواخر العهد العثماني ظاهرة اقتباس قوانين أجنبية في بعض الفروع مثل القانون الجنائي، إلا أن حكام مصر توسعوا في ذلك، فقد انشئت المحاكم المختلطة، وأصدرت لها قوانين مستمدة من القانون الفرنسي ١٨٧٦. كما أنشئت المحاكم الأهلية وأصدرت لها قوانين مستمدة من القانون الفرنسي في عام ١٨٨٣.

٣٥٩- فرضت معاهدة ١٨٥٦م على تركيا أن تعلن خضوعها للقانون العام الأوروبي، لكي تعامل طبقاً للقانون الدولي.

٣٦٠ـ وحدة العالم الإسلامي : لقد حكمت الدولة العثمانية معظم أقطار العالم الإسلامي ، ومع ذلك فإن بعض الأقطار الإسلامية ، لم تخضع لهم مثل فارس والهند[1] وبعض أقاليم آسيا الوسطى والمغرب ، ومقابل ذلك فقد خضعت لهم بعض أقاليم لم تشملها ولاية الخلفاء في الدول السابقة وخاصة في البلقان .

٣٦١ـ لكنها فقدت سيطرتها على هذه الأقطار واحدة بعد الأخرى[2] حتى ألغيت الخلافة ، وفرضت التجزئة على العالم الإسلامي وظهر أن الوحدة الإسلامية لم تعد ممكنة في صورة إمبراطورية موحدة [3] . وهذه التجزئة تختلف عن الانقسامات التي حدثت في العالم الإسلامي في ظل دول الخلافة السابقة ، لأن كل ماحدث قبل ذلك كان عبارة عن انفصال أقطار إسلامية ، واستقلالها عن دول الخلافة . أما في أواخر عهد الدولة العثمانية ، فإن الدول الأوروبية الاستعمارية صارت تقطع من جسم الإمبراطورية العثمانية الأقطار الإسلامية واحداً بعد الآخر ، حتى تم الاستيلاء على جميع أقطار العالم الإسلامي بعد نهاية الحرب العالمية الأولى ، وقد بدأت هذه الظاهرة في البلقان أولاً ، لأنها كانت في معظمها شعوباً مسيحية ، ولكن بعد ذلك وصلت أطماع الأوروبيين في السيطرة إلى الأقطار الإسلامية والعربية في شمال إفريقية والشرق الأوسط كما هو معروف .

---

(١) أرنولد ص ١٥٩ .

(٢) يراجع اميل بورجوا طبعة باريس ١٩٢٢ ، ١/ ٢٥٣ .

(٣) يراجع «ماريوث» طبعة ثالثة ١٩٢٤ ص٣٣ .

من الجزء الثاني[١] [٢]

«حاضر العالم الإسلامي»

٣٦٤ـ الباب الأول[*] استعرض فيه حال الأقطار الإسلامية واحداً بعد الآخر[٣] وظروف كل منها وقسمه إلى فصلين:

الفصل الأول[٤]: خصصه للبلاد العربية.

البنود ٣٦٧ـ٣٧٢ وهوامشها (٥ـ١٩) تدل على توسعه في الكلام عن وطنه مصر والسودان.

البنود ٣٧٣ـ٣٧٧ وهوامشها (٢٠ـ٣٤)

التي توسع فيها لكثرة المراجع الفرنسية الخاصة بها. (والتي تشمل في نظره سوريا وفلسطين ولبنان)، ثم العراق البنود ٣٧٨ـ٣٨١ والهوامش (٣٥ـ٤١). والجزيرة العربية بما في ذلك نجد وعسير والكويت واليمن وحضرموت وعمان والبحرين ثم الأردن) (البنود ٣٨٢ـ٣٨٩ وهوامشها ٤٢ـ٦٠).

٣٩٠ـ كما استعرض في هذا الفصل الوضع في بلاد شمال إفريقية حيث كانت تخضع الجزائر وتونس والمغرب لفرنسا، وطرابلس وبرقة لإيطاليا.

(البنود ٣٩٠ـ٤٠٤ وهوامشها ٦١ـ٨٤ التي توسع فيها كما توسع في سوريا لنفس السبب).

٤٠٥ـ **الفصل الثاني**: خصصه للبلاد الإسلامية غير العربية وأولها[**] ما يسمى بالأقاليم الطورانية (التي تشمل تركيا وبلاد المغول والتتار).

البنود ٤٠٦ـ٤١٧ وهوامشها (١ـ١٥): عن مسلمي البلقان وأوربا الشرقية، ثم تكلم بعد ذلك عن الأقاليم الإيرانية التي تشمل إيران وأفغانستان (والتنافس والنزاع بين انجلترا وفرنسا للسيطرة على أفغانستان وبلوشستان).

---

(١) من ٣٣١ بند ٣٦٢ إلى ص ٥٣٣ بند ٥١٦. من الأصل الفرنسي للخلافة

(٢) من ٣٣١ بند ٣٦٢ إلى ص ٥٣٣ بند ٥١٦. من الأصل الفرنسي للخلافة

(*) من ص٣٣٥ بند ٣٦٤ إلى ص٤٥٤. بند٤٣٨ من الأصل الفرنسي للخلافة.

(٣) يراجع مونتيه ص٥ طبعة باريس ١٩١١.

(٤) من ص ٣٣٥ بند ٣٦٤ إلى ٥٥٤ بند ٤٣٨. من الأصل الفرنسي.

(**) من ص ٤٠٢ بند ٤٠٥ إلى ص ٤٥٢ بند ٤٣٨. من الأصل الفرنسي للخلافة.

البنود ٤١٨-٤١٩ وهوامشها من ١٧ -٢٦ ثم تكلم عن القارة الهندية التي تشمل الهند وماليزيا وجزر الهند الشرقية (أندونيسيا) البنود ٤٢٠- ٤٣٢ وهوامشها (٢٧-٤٠)

وختم هذا الفصل ببحث عن الإسلام في إفريقية السوداء وخاصة الحبشة وأواسط إفريقية، وإفريقية الغربية والشرقية (البنود ٤٣٣-٤٣٨ وهوامشها ٤١-٦٠).

٤٣٩- الباب الثاني(*) : عنوانه «العوامل السياسية للنهضة في العالم الإسلامي المعاصر»

٤٤٠- الفصل الأول(**) : عوامل النهضة الذاتية والداخلية ويضم ما يتعلق بالحركات الوطنية وخاصة نهضة مصر (منذ عهد محمد علي إلى الثورة العرابية والحماية البريطانية) ويليها الحركة الكمالية في تركيا (التي ألغت الخلافة) وأخيراً الحركة الوطنية في بلاد فارس وفي الهند.

كما استعرض في هذا الفصل الحركات القومية (القومية العربية والطورانية) ودورها في سقوط الخلافة، ثم ما أسماه بالحركات (ذات الطابع العالمي) وأولها حركة الوحدة الإسلامية ثم ما سماه بحركة الوحدة الشرقية (ويقصد بها بلاد العالم الثالث الإفريقية والآسيوية بصفة خاصة).

٤٩٣- الفصل الثاني(***) : دراسة العوامل الخارجية المحيطة بالعالم الإسلامي وخصص البند الأول لمنطقة الشرق الأدنى فاستعرض سياسة الدول الاستعمارية الغربية (وخاصة انجلترا وفرنسا وروسيا وإيطاليا) ثم خصص بنداً ثانياً لآسيا الوسطى (التي كانت منطقة الاحتكاك بين السياسة البريطانية والسياسة الروسية). أما البند الثالث فقد خصصه لإفريقية مستعرضاً موقف كل من بريطانيا وفرنسا وإيطاليا نحو الإسلام في إفريقية السوداء. . .

المستقبل

٥١٧- الجزء الثالث(*) : الذي جعل عنوانه «المستقبل» هو الذي اخترنا أن نضمه إلى ترجمتنا للجزء الأول من الكتاب لأنه خصصه لتوقعاته وآرئه فيما يتعلق بتطوير نظام الخلافة لتصبح منظمة دولية على ماسنوضحه فيما بعد. . .

(*)من ص ٤٥٣ بند ٤٣٩ إلى ص ٥٣٣ بند ٥١٦. من الأصل الفرنسي للخلافة.

(**)من ص ٤٥٣ بند ٤٤٠ إلى ص ٥١٩ بند ٤٩٢. من الأصل الفرنسي للخلافة. (هوامش ١-٦٣)

(***)من ص٥٢٠ بند ٤٩٣ إلى ص ٥٣٣ بند ٥١٦. من الأصل الفرنسي للخلافة.

(*) من ص ٥٣٥ بند ٥١٧ إلى ص ٦٠٧ بند ٥٧٨. من الأصل الفرنسي للخلافة.



وهذا الجمع بين ما سماه الاختصاصات السياسية والدينية لا يتعارض مع مبدأ استقلال الشريعة عن الخلافة، لأن ما سماه السنهوري اختصاصات دينية لحكومة الخلافة لايعني مطلقاً أنها تتولى سلطة التشريع ولا قيامها بمهمة المشرع والاجتهاد والإجماع الذي يجب أن يكون له سند من الكتاب والسنة.

ومن الضروري هنا أن نبين أن السنهوري في كلامه عن الشؤون الدينية التي تدخل في ولاية الخليفة إنما قصد بها كما بينا من قبل الشؤون التنفيذية التي تتعلق بالعبادات مثل بناء المساجد وتعيين الأئمة وإعلان رؤية الهلال وبدء شهر الصوم وتنظيم رحلات الحج وما إلى ذلك مما يدخل في نطاق العمل التنفيذي.

يضاف لذلك الشؤون المدنية والعسكرية التي تفرضها الشريعة باعتبارها تنفيذاً لفريضة الجهاد التي تستلزم إعداد الجيوش لحراسة الثغور وحماية دار الإسلام، وكذلك الشؤون المالية والاجتماعية ومحورها التكافل الاجتماعي الذي يتولاه بيت المال الذي تعتبر الزكاة أهم مصادر تمويله. ولا يمنع الصفة الدينية لهذه الالتزامات الاجتماعية أو العسكرية أن بعض الخلفاء قصر فيها، أو انحرف بها عن مقاصدها الشرعية[1].

لقد ختم كلامه في البند ١٣٧ بأن ما قدمه يؤكد أن الخليفة ليس له سوى سلطة تنفيذية، وليس له أي نفوذ أو سلطة روحية، وكان يحسن أن يضيف «ولا سلطة تشريعية»، ونحن نضيف هذا ونؤكد عليه خصوصاً وأنه سبق أن قرر في البند ١٢٣ أن واجب الخليفة أن يسهر على تعليم القيم التي حددها إجماع الأمة، ولكن دون أن يأخذ نصيباً شخصياً في تحديدها. . . (يراجع ص ١٤٥ من الأصل الفرنسي).

إلى العالم الإسلامي المبدأ المسيحي الذي طبقته أوروبا، وهو فصل الدين عن الدولة، والذي يتشيع له الآن بعض الأحزاب السياسية في العالم العربي والإسلامي بقصد استبعاد الإسلام من ميدان العمل السياسي، والاكتفاء بالتيارات القومية أو العنصرية أو الاشتراكية، وما إليها التي تريد احتكار العمل السياسي وتبعد المسلمين عن هذا المجال. والهدف الأول من ذلك هو مقاومة التيار السياسي الذي يسعى لإعادة الوحدة الإسلامية باعتبارها واجباً دينياً. ومقاومة المطالبة الشعبية بالالتزام بالشريعة وسيادتها في المجتمع وهيمنتها على الحكم في الدولة.

(١) وقد توسع السنهوري في الكلام عن التزامات حكومة الخليفة أو الحكومة الإسلامية عموماً في نطاق الجهاد في البنود ١٢٣-١٣٠ من الأصل الفرنسي (ص١٤٤-١٥٠). كما تكلم عن الزكاة من هذه الوجهة أيضاً في البند ١٣١ من الأصل الفرنسي (ص١٥٠-١٥١). ثم تكلم عن الواجبات التنفيذية فيما يخص الصلاة والصوم والحج في البنود ١٣٢-١٣٦ يراجع النص الفرنسي ص ١٥١-١٥٤ والترجمة العربية.

عندما استعرض خصائص اختصاصات الخلافة الراشدة والناقصة لم يذكر من تلك الاختصاصات شيئاً يتعلق بالسلطة التشريعية أو الشريعة فيما عدا واجب الحكومة في الخضوع لها وتنفيذها.

لقد تعرض لتطور الفقه والشريعة عند كلامه عن العنصر الثالث من العناصر المميزة لاختصاصات الخليفة، وهو ماسماه واجب تنفيذ الشريعة، أو تطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية[1].

هذا كله يؤكد أن الشريعة (الفقه) بقيت مستقلة تماماً عن سلطة الخلفاء وأن الخلفاء لم يدعوا لأنفسهم أية سلطة في التشريع أو الفقه في جميع تلك العصور، وأن المبدأ الإسلامي الذي يقصر ولاية الخليفة على السلطة التنفيذية بقي محترماً، ولم تتدخل الخلافة أو الدولة بأي صورة من الصور في شؤون الفقه والتشريع، بل بقي ذلك كله من اختصاص العلماء والفقهاء مستقلين تماماً عن سلطات الدولة في جميع عصور الخلافة الراشدة أو الناقصة.

لقد أشار السنهوري عند استعراضه للمراحل المختلفة لنظم الخلافة أي الحكومة الإسلامية غير الراشدة (الفاسدة والناقصة) أنها ركزت جهدها في الشؤون الدنيوية، حتى أصبحت هي المهمة الأساسية للدولة وتضاءل اختصاصها فيما سماه الشؤون الدينية، ولا يجوز أن يفهم من ذلك أن هذا كان عيباً في نظام الخلافة، بل أنه كان في نظرنا تطبيقاً لمبدأ تحديد سلطات الحكم، ومنعه من التدخل في شؤون العقيدة والفقه والفكر التي تخضع للشريعة الإسلامية.

إننا يجب أن نقدر لهؤلاء الحكام (سواء تسموا باسم الخلفاء أو السلاطين أو الأمراء) أنهم التزموا باحترام استقلال الشريعة والفقه ولم يحاولوا التدخل في هذا الميدان. وبذلك بقي للشريعة استقلالها عن سلطات الدولة وحكامها وبقيت لها سيادتها في المجتمع[2].

---

(١) في عهد الخلفاء الراشدين اكتفى بالإشارة إلى اعتمادهم على المصدرين غير السماويين للأحكام الشرعية، وهما الإجماع والاجتهاد، وكلاهما يتولاه المجتهدون أي العلماء لا الحكام. كما أشار إلى أن الإجماع قام بدور هام في مواجهة مشاكل أساسية أهمها وجوب إقامة الخلافة أي الحكومة الإسلامية.

وفي عهد الخلافة غير الراشدة أو الحكومات الناقصة أشار إلى نمو حركة الاجتهاد حتى وصلت أوجها على يد الأئمة الفقهاء الذين أسسوا المذاهب الفقهية المعروفة في عهد الدولة العباسية الأولى، ثم أشار إلى ضعف الاجتهاد وتوقفه الذي أدى إلى قفل باب الاجتهاد في عهد الدولة العباسية الثانية.

(٢) وهو الأمر الذي خسرناه في العصر الحاضر بسبب النظم الحديثة حيث إن الدول القطرية صارت تدعي لنفسها «سلطة التشريع» اقتداء بالدساتير الأوروبية التي تجعل صنع القانون أهم وظائف =

مما لاشك فيه أنه وجد خلال عصور الخلافة الناقصة محاولات من بعض الخلفاء والسلاطين للتدخل في شؤون الشريعة والفقه بحجة تنظيمه، أو توحيد الأحكام الفقهية أو ما شاكل ذلك، ويكفي أن نذكر واقعتين تدلان على أن العلماء والفقهاء عارضوا هذا الاتجاه، ومنعوا الخلفاء من سلوكه وخضع الخلفاء لحكم العلماء والتزموا بالعمل في حدود السلطة التنفيذية، سواء أحسنوا في هذا المجال أو أساؤوا فإن إحسانهم أو إساءتهم كانت في العمل التنفيذي دون تدخل في شؤون التشريع:

الأولى: أن الإمام مالك ـ رحمه الله ـ بعد أن ألف كتاب الموطأ رفض أن يسمح للخليفة[1] بأن يعطي الأحكام الواردة فيه صفة القانون الواحد الملزم لجميع المسلمين بحجة توحيد القضاء.

الثاني: ما روي من أن ابن المقفع اقترح على الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور أن يضع تقنيناً لأحكام الفقه، ويجعله موحدا في جميع أنحاء الدولة الإسلامية حتى يقضي على العيوب الناشئة من تعدد المذاهب واختلافها وما يترتب عليه من تنازع في الاختصاص وتناقض في الأحكام القضائية الأمر الذي وصل إلى ما يشبه الفوضى، ولكن العلماء اعترضوا على ذلك وخضع الخليفة لرأيهم، ولم يأخذ برأي ابن المقفع[2].

الدولة، وأول سلطاتها ومظهر سيادتها، وبهذا تنكرت دولنا العصرية لمبدأ من أهم أصول نظام الحكم الإسلامي، وهو مبدأ سيادة الشريعة وهيمنتها واستقلالها وحرية الفقه والاجتهاد باعتباره مختصاً وحده باستنباط الأحكام الشرعية.

(١) ذكر الطبري أنه الخليفة المنصور العباسي، وهذه هي عبارته: «روى محمد بن عمر قال سمعت مالك بن أنس يقول لما حج المنصور دعاني... وقال لي إني عزمت أن آمر بكتبك هذه التي وضعتها ـ يعني «الموطأ» ـ فتنسخ نسخاً ثم أبعث إلى كل مصر من الأمصار منها نسخة، وآمرهم أن يعملوا بما فيها ولا يتعدونه إلى غيره، ويدعوا ما سوى ذلك من العلم المحدث... قال فقلت يا أمير المؤمنين لا تفعل هذا.. فقال: لعمري لو طاوعتني على ذلك لأمرت به» يراجع النص بالكامل في «ذيل المذيل» على ص ١٠٧ مع ملاحظة أنه أشار كذلك إلى رواية أخرى تفيد أن الخليفة المهدي العباسي هو الذي طلب من الإمام مالك أن يضع كتاباً ليحمل الأمة عليه... وأن الإمام مالك رفض فكرة فرض كتابه على الأمة بقرار الخليفة.... وإن كان قد وافق على كتابة **«الموطأ»** **كموسوعة علمية لا كقانون أو تقنين يصدره الخليفة**. يراجع الطبري (ذيل المذيل)ص ١٠٧.

(٢) يراجع مقال الدكتور حسين مؤنس في مجلة أكتوبر المصرية العدد ٦٦٢ سنة ١٩٨٩ بتاريخ ٢ يوليو (تموز ١٩٨٩) حيث يقول: «ومن ناحية أخرى نلاحظ أن رجال الدين والفكر كانوا يحرصون على الابتعاد عن =

إن مبدأ استقلال الشريعة في فقهنا كان ضرورياً لتطبيق مبدأ سيادتها الذي يعني خضوع الحكام والمحكومين معاً لأحكامها، والتزامهم جميعاً بها، وهو أقوى فاعلية مما يسمونه الآن مبدأ الفصل بين سلطات الدولة الثلاث.

إن مبدأ سيادة الشريعة واستقلالها في شريعتنا وفقهنا أكثر تقدماً، مما يسمونه الآن مبدأ الفصل بين السلطات في النظم الديمقراطية المعاصرة الذي يقوم على أساس أن الدولة هي التي تملك سلطة التشريع، وبالتالي فإنها هي التي تملك ما يسمونه السيادة التشريعية، ومع ذلك يتكلمون عن سيادة القانون. إن القول بأن الدول العصرية تخضع للقانون وأن

السياسة وأهلها محافظة على دينهم وسمعتهم، بل إنهم كانوا يرون أن اقتراب رجل العلم من السلاطين ومداخلتهم أمر يمس سمعته وأخلاقه ودينه. وقد حاول ابن المقفع أن يهدم هذا الحاجز بين الدين والسياسة في كتابه «الصحابة» وأشار إلى أن الحاكم ينبغي أن يجمع أهل العلم ويستشيرهم ويحفزهم على كتابة قانون أساسي للدولة. وأن يجعل للسلطان نصيباً في التشريع بحيث لا يصبح مثلاً قانون إلا بموافقة السلطان، فكره الفقهاء منه هذا الرأي، وأنكروه إنكاراً شديداً، لأن ما رأوه من أعمال الأمويين جعلهم يحرصون على المحافظة على الفقه والشريعة والقضاء كاملاً (مستقلا) بعيداً عن سلطان الحكومات، بل إن التعليم نفسه ظل بعيداً عن سلطان الدولة فمن يرد أن يتعلم كان له ذلك في الكتاتيب والمساجد، ومن أراد مواصلة العلم استمر في الدراسة على أيدي كبار الفقهاء والعلماء، حتى يحصل الواحد منهم على الإجازة التي تجعله أهلاً لتولي القضاء. فإذا أراد السلطان اختيار قاض في العاصمة، أو أي ناحية من نواحي الدولة كان اختياره من أولئك الذين علمتهم الأمة، وجعلتهم أهلاً للقضاء بعيداً عن أي سلطان من الدولة. فإذا أصبح الواحد منهم قاضياً لم يكن للسلطان دخل في أحكامه، وإنما القاضي مستقل بنفسه في أحكامه، لا رقيب عليه في ذلك إلا الله سبحانه وتعالى. ويقال: إن هذه المحاولة من جانب ابن المقفع كانت بعض السبب في موته مقتولاً على الصورة الأسيفة التي مات بها: . » ويراجع كتابنا في فقه الشورى حيث أشرنا إلى أنه نتيجة لهذا التحجيم والتحديد الواضح الحاسم لسلطة الخلافة وحصرها في نطاق السلطة التنفيذية، وعدم تدخلها في نطاق التشريع، أو الفقه نجد أن كلمة الدولة خلال جميع عصور تاريخنا، لم تستعمل إلا بمعنى الحكومة سواء كان ذلك في عهد الخلافة الراشدة، أو الخلافة الناقصة، فالخلافة أو الدولة تعني دائماً الحكومة التي تتولى السلطة التنفيذية دون سلطة التشريع كما أكد ذلك السنهوري مراراً.

معنى ذلك أن الخلفاء والسلاطين الذين يوصفون في كثير من الأحيان في كتب التاريخ بالاستبداد ساروا خلال جميع عصور تاريخنا على احترام مبدأ استقلال الشريعة التي يتولى استنباط أحكامها الفقهاء بحرية تامة دون أن يكون للخلفاء أو السلاطين أو الأمراء أو غيرهم ممن يمثلون الدولة أي تدخل في ذلك، وقد استطاع الفقهاء حتى في عصور طغيان الخلافة الناقصة أن يوقفوا الحكام والدولة عند حدود السلطة التنفيذية دون أن يتجاوزوها إلى ميدان التشريع والفقه والقضاء والعلم ونجحوا في ذلك كما قدمنا.

القانون الوضعي له السيادة، فيه تجاوز لأنها هي التي تصنعه فهي إذن تتحكم فيه، وهو يخضع لها، فالسيادة للدولة لا للقانون، وهذه هي النتيجة التي وصل إليها النظام الديمقراطي الصحيح في الأحوال العادية، وتظهر مساوئه بصورة أكبر في عصور الانقلابات حيث يمارس الانقلابيون المستبدون باسم الدولة جميع سلطاتها بما فيه سلطة التشريع، أما في النظام الإسلامي فقد رأينا أن دول الخلافة الفاسدة سواء في عهد الأمويين أو العباسيين أو حتى العثمانيين رغم أنها كانت في نظرنا حكومات استبدادية أو انقلابية، إلا أنها لم تكن **تدعي لنفسها في يوم من الأيام سلطة التشريع**، واحترمت مبدأ سيادة الشريعة.

والمستشرقون أنفسهم يعرفون ذلك ويقرونه، ويكفي أن نرجع إلى ما أوردته دائرة المعارف البريطانية (طبعة ١٩٦٦ بالمجلد ١٢ تحت كلمة خليفة CALIPH) حيث تعرف الخليفة، بأنه ليس حاكماً علمانياً كما أنه ليس حاكماً دينياً مثل البابا، **لأنه ليس له سلطة التشريع ولا سلطة تحديد العقيدة، إنه فقط رئيس السلطة التنفيذية** يسوس المجتمع (الأمة) على أساس من دستوره، وقانونه الديني (الشريعة). وهذا هو النص الإنجليزي الكامل:

THE CALIPH IS NEITHER A SECULAR RULER NOR THE MUSLIM EQUIVALENT OF THE POPE; HE HAS THE POWER NEITHER TO LEGIS'ATE NOR TO DEFINE DOGMA. HE IS THE CHEIF EXECUTIVE OFFICIAL OF A RELIGIOUSLY CONSTITUTED COMMUNITY.

لقد استخلص السنهوري: من دراسته لتطور قاعدة هامة تميز الحكومة الإسلامية التي كانت تحمل اسم الخلافة عن الحكومات «العصرية» وهي أن الدولة لا تملك سلطة التشريع، بل إنها تخضع للشريعة وتنفذها وتلتزم بها، وتتمتع الشريعة باستقلال كامل ـ من حيث مصادرها ـ فلا يعتبر من مصادرها أي قانون تصدره الدولة أو السلطة الحاكمة التي يمثلها الخليفة.

ذلك أن مصادر التشريع في الإسلام هي المصادر السماوية (الكتاب والسنة) مضافاً إليها الإجماع والاجتهاد، وكلاهما يتولاه العلماء بحرية كاملة لكن على أساس مبادئ الكتاب والسنة، ولذلك فإن استقلال العلماء عن الحكام هو نتيجة حتمية لاستقلال الشريعة وشرط ضروري لسيادتها على الدولة والمجتمع، ويستلزم استقلال القضاء وحرية العلم والتعليم وحرية الرأي والفكر.

نتيجة لذلك يؤدي تطبيق نظام الإسلام السياسي الذي يستمد من نظرية الخلافة إلى تحجيم سلطة الدولة، وتحديدها في العمل التنفيذي دون أن تتمتع بما يسمى سلطة التشريع التي تعتبرها النظم «العصرية» أولى سلطات الدولة ومعنى ذلك أن الإسلام أكثر تقدماً، لأن تطبيق مبدأ الفصل بين السلطات في الإسلام أكثر فاعلية وتقدماً مما توصل إليه أي نظام دستوري ومذهب سياسي معاصر.

[illegible]

[illegible]

[illegible] IS NEITHER A [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الجزء الثالث

خاتمة

المستقبل

البنود ٥١٧- إلى نهاية الكتاب ٥٧٨

(في النص الفرنسي ص ٥٣٥ - ٦٠٧)

المستقبل

٥١٧- سوف نعرض في هذا الفصل باختصار شديد الوجهة التي يتجه إليها مفكرو وكتاب العالم الإسلامي، وسوف نختم هذا البحث برسم الخطوط العريضة لحل نعتقد أنه كفيل بأن يقدم القاعدة المستقبلية لنظام الخلافة(*) .

(*) عرض السنهوري نظرية الخلافة الصحيحة وأحكامها، وأكد أن إقامتها واجب شرعي على المسلمين، وأن أحكامها تستمد من المصادر الشرعية والسوابق في عهد الخلافة الراشدة، وبعد أن توسع في التمييز بينها وبين نظم «الخلافة الناقصة» التي لم تتوفر فيها العناصر التي تستلزمها الشريعة، لتكون صحيحة راشدة، ورغم ذلك فإنها قضت على الخلافة الراشدة بعد ثلاثين عاماً فقط من تأسيسها، وحولها المتغلبون إلى ملك عضوض ساد بعد ذلك في جميع صور تاريخنا الإسلامي. ثم عرض بإسهاب وتفصيل واقع العالم الإسلامي بعد إلغاء الخلافة العثمانية وهنا بدأ في هذه الخاتمة يرسم لنا الطريق الذي يدعونا للسير فيه، لكي تقوم الأمة بواجبها الشرعي في إقامة خلافة (ناقصة) تمكنها فيما بعد من إقامة الخلافة الراشدة وتكون في صورة مؤسسة أو منظمة دولية إسلامية، ومنظمات شعبية، تحل محل الدولة العظمى التي فقدناها، وهذا هو موضوع هذا الجزء الثالث بعنوان المستقبل.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

٨٧٥ [illegible]

([illegible])

[illegible]

[illegible]

---

(١) [illegible]

الأبواب والفصول

في الخاتمة

الباب الأول

الاتجاهات المختلفة عن المستقبل

٥١٨- إن المشرق في الوقت الحالي في حالة غليان. في جميع أنحاء هذا العالم الذي يضطرب، يوجد رجال يفكرون ويعملون للوصول إلى عمل تنظيمي من خلال هذا الغليان.

يمكن تقسيم المفكرين وقادة العالم الإسلامي إلى عدة اتجاهات، ولكن هذا يستلزم بذل مجهود لتصنيفهم، وهو جهد قد يشوبه بلا شك شيء من التحكم، لأنه لا يوجد أحزاب بمعنى مجموعات منظمة ذات وحدة رأي وبرنامج مرسوم بوضوح(*). وإذا وجدت تنظيمات من هذا النوع في السياسة الداخلية لبعض البلاد

(*) تعليق:

يلاحظ على مذكراته أن موضوع الأحزاب وبرامجها في مصر والعالم الإسلامي كان يشغل تفكيره منذ وصوله إلى فرنسا، حيث أعجب بتعدد الأحزاب وتمتع كل منها بحريته في الدعوة لمبادئه، تراجع المذكرة رقم (٩٦) التي كتبها في ليون بتاريخ ٨سبتمبر ١٩٢٣م بشأن خطته لتنظيم الأحزاب المصرية ونصها:

«أظن أنه إذا استقرت الحياة البرلمانية في مصر توجد حاجة لإنشاء حزب الفلاحين والعمال يكون غرضه إشراك الفلاحين بقدر ما يمكن في حكم أنفسهم بعد نشر التعليم فيهم، وإصلاح حالتهم المادية من جميع الوجوه، ويأخذ هذا الحزب من مبادئ الاشتراكية الجزء العملي منها غير المتطرف، ولعل النظام الطبيعي للأحزاب في مصر يكون على الوجه الآتي:

حزب حر (ولعل الحزب الحر الدستوري بعد انتهاء عواصف السياسة الحاضرة يكون هو ذلك الحزب)، وحزب الفلاحين بروجرام ينحاز لمصلحة الفلاحين والعمال بشكل معتدل ولكنه صريح. وحزب تغلب فيه النزعة الدينية، ويرمي إلى المحافظة على تقاليدنا ويقاوم كل تيار غربي لا يتفق مع هذه التقاليد...

أما (البروجرام) الخارجي لهذه الأحزاب الثلاثة، فأظن أنها يجب أن تكون كلها ترمي إلى ربط الأمم الشرقية بعضها بالبعض مع اختلاف التفاصيل.....

أما تكوين أحزابنا الحالي فهو يرتكز على نقطة واحدة هي مركز مصر نحو الإنجليز، فالحزب الوطني يرى أن يطرد الإنجليز مرة واحدة، ويسترد أملاكاً لنا قديمة، والوفد المصري لا يريد أن يرى للإنجليز نفوذاً، ولكنه يضع مطالب معقولة ويعترف للإنجليز بشيء من المصالح في مصر، والحزب الحر =

الشرقية، فإنه في مجال العلاقات بين دول الشرق على العكس من ذلك لاترتسم إلا بعض الاتجاهات التي تعبر عن وجهات نظر مختلفة لبعض المفكرين أو المثقفين الذين لهم بعض الأتباع أو الأنصار عن شعور وإدراك، أو بلا شعور.

إذا اعتبرنا هذه الاتجاهات أحزاباً في الحياة السياسية في الشرق أمكننا أن نميز بين مجموعتين كبيرتين من هذه الاتجاهات:

«الاتجاهات المتطرفة»، «الاتجاهات المعتدلة» وهي تختلف بشأن الحل الذي يقدمونه لمشكلة الخلافة ونظام الحكم الإسلامي، بل وأكثر من ذلك يختلفون أيضاً بشأن مشكلة أكثر عموماً وهي الاتجاه العام للنهضة في بلاد المشرق.

=

الدستوري أكثر اعتدالاً ولعله يكتفي الآن بمظاهر الاستقلال ويترك للإنجليز نفوذاً حقيقياً في مصر حتى تصل البلد إلى درجة من الرقي تستطيع فيه محو هذه البقية من النفوذ، لهذا أرى بقاء هذه الأحزاب كما هي، ما دام مركز الإنجليز في مصر لم يحل على الوجه الذي يرضي المصريين، ولا بأس من قيام حزب الفلاحين إلى جانب هذه الأحزاب، ثم إذا انتهت مسألة الإنجليز لم يعد مسوغ لبقاء أحزاب قامت لعمل خاص وانتهى، وأتوقع أن يلبس الحزب الوطني لباس الحزب الديني الذي يقاوم التيار الغربي والذي ينضم إليه كل من كانت نزعته كذلك، ويستمر الحزب الحر الدستوري ينفذ (بروجرامه) الداخلي، وينضم الوفد المصري إلى حزب الفلاحين، وقد يكون من المفيد أن يقوم مع هذه الأحزاب حزب للمرأة المصرية يحصر (بروجرامه) الداخلي في العمل على ترقية المرأة المصرية وتعليمها تعليماً صحيحاً....»

وتراجع المذكرة رقم (١٠٨) التي كتبها في ليون بتاريخ (٩أكتوبر ١٩٢٣م) بشأن ضرورة إنشاء حزب للعمال والفلاحين في مصر بعد استقلالها التام، ونصها:

حزب الفلاحين والعمال: حزب يستمد مبادئه من تجارب الأمم الغربية، **ومن التعاليم النقية الصحيحة التي أتى بها الإسلام والمسيحية**، هو الحزب الذي أرى مصر في حاجة إليه **بعد أن تظفر ببغيتها من الاستقلال التام**، وبعد أن تستقر الحياة البرلمانية فيها، وأهم أغراض هذا الحزب على ما أرى:

١ـ تعليم الفلاحين والعمال (تعليماً إجبارياً مجانياً).

٢ـ تأليف النقابات الزراعية ونقابات العمال.

٣ـ تحسين الحالة الصحية في مساكن الفلاحين والعمال.

٤ـ اشتراك الفلاحين والعمال اشتراكاً فعلياً بعد أن يتم تعليمهم في إدارة حكومتهم، وفي إدارة الحياة الاقتصادية للبلاد على مبادئ بعيدة عن التطرف الاشتراكي قائمة على تجارب الأمم الأخرى.

٥ـ مقاومة الاستعمار الأوروبي السياسي والاقتصادي في جميع الدول الشرقية، والتفاهم في ذلك مع عمال وفلاحي الأمم الغربية، ومطالبتهم بالقيام بعمل جدي في تحقيق المبدأ المشترك بين الجميع.

الفصل الأول

الاتجاهات المتطرفة

٥١٩ـ هذه تنقسم بدورها إلى قسمين :

جماعات جذرية : وهي إما رجعية تقليدية أو محافظة تلتزم بالماضي يقابلها جماعات مستغربة وهي ثائرة على الماضي واندماجية في الغرب ، لا تبالي بكل التقاليد وهي تهدف إلى إدماج بلاد الشرق في العالم الغربي .

١ـ «الجماعات التقليدية والمحافظة»

٥٢٠ـ المثل الأعلى لهذه الجماعات هو إعادة مؤسسات العصر الماضي الذي كانت فيه الجماعة الإسلامية تشكل وحدة كاملة على شكل دولة موحدة يرأسها الخليفة كرئيس ديني وحاكم سياسي . هذه الجماعات تريد أن ترى القانون الإسلامي نافذاً ، كما كان معروفاً في القرن الأول بكل دقة وأمانة منهم المحافظون أو السلفيون الذين يوجهون أنظارهم إلى عهد الخلفاء الراشدين الأربعة الأوائل . في ذلك العصر الذهبي للإسلام كان الخليفة بمثابة أب للأسرة الإسلامية الكبيرة أكثر منه حاكماً أو أميراً . أما الرجعيون فهم يفكرون أكثر من ذلك في عهد الأسرتين العربيتين «الأمويين والعباسيين» إذ وصل الإسلام في عهدهما إلى قمة مجده بفضل السلطة المركزية المستقرة ، رغم ما شابها من استبداد أو بغي .

٥٢١ـ في الواقع ليس هناك خط واضح يفصل بين المحافظين والرجعيين ، فهم متداخلون ومتكاملون يرفضون التطور . يؤخذ عليهم أنهم جميعاً لا يتخلون عن الماضي ، وقد يرفضون التطور مع الزمن ، فالمحافظون مثلاً لا يسألون أنفسهم عما إذا كان من الممكن إعادة بناء الدولة الإسلامية ، كما كانت في عهد الخلفاء الراشدين الأوائل في العصر الحاضر ، في الوقت الذي تكتسب الحركات القومية كل يوم نفوذاً أكبر ومازالت السيطرة الأجنبية متحكمة في أكبر جزء من العالم الإسلامي .

أما الرجعيون ـ وهم لحسن الحظ أقلية ـ فهم يرفضون الإصغاء إلى ما يسمى اليوم بالحريات السياسية للشعوب والحقوق العامة للأفراد أو الحكم الدستوري ، بل إن

بعضهم يتردد في الاعتراف بشرعية الاكتشافات العلمية الحديثة، ويعيبون عليها أنها بدع، لأنها لم تكن توجد في عصر أسلافهم.

٥٢٢- هذه الاتجاهات ترفض أن تتخلى عن الأصول القديمة في المجال الديني، وتسير على نفس المنوال في المجال التشريعي والسياسي، بل إنها تعتنق كذلك آراء محافظة في المجالين الثقافي والاجتماعي بالمعنى الواسع: مثلاً فيما يتعلق بوضع المرأة في الأسرة، والنشاط الاقتصادي، واللغة، والأبحاث العلمية، بل وفي المظهر والملبس، يوجد منها اليوم نماذج في بعض أحياء المدن الكبيرة الشرقية التي تعجب السواح والمؤرخين، لأنهم يرون فيها صورة صادقة للحياة الاجتماعية كما كانت عليها منذ عدة قرون.

هذه الاتجاهات لها ممثلون في المجال العلمي والمجال السياسي.

في المجال العلمي

٥٢٣- يدخل ضمن أصحاب هذا الاتجاه عدد كبير من العلماء المسلمين الذين درسوا علوم الشريعة والدين على الطريقة التقليدية التي لم تتغير منذ عدة قرون.. وهم يكتفون بحفظ الكتب القديمة التي كتبت لمجتمعات مختلفة تماماً عن مجتمعنا.

٥٢٤- إن أسلافهم من كبار العلماء كانوا رجالاً عظماء ذوي عبقرية حقيقية مكنتهم من أن يتركوا لنا مؤلفات علمية كان لها فضل كبير في تطور العالم وتقدمه، لكن من يخلفونهم اليوم يكتفون باعتبار أنها هي الحقيقة المجردة الكاملة دون أن يأخذوا في الاعتبار ما جد من التطور العميق الذي غير وجه المشاكل الاجتماعية وطبيعتها منذ عهد هؤلاء الأسلاف العظماء.

٥٢٥- مثال ذلك أن أحد كبار ممثلي هذا الاتجاه هو الشيخ مصطفى صبري توقادي، وهو شيخ الإسلام لتركيا في عهد السلطان وحيد الدين في مؤلفه الكبير[١] يؤكد «إن تجاوز الخليفة لسلطاته الدستورية - إن صح - لا يجوز علاجه بانقلاب غير شرعي»[*].

إلى جانب هؤلاء العلماء الذين يمتازون بوفرة أعدادهم وقلة مؤلفاتهم، يوجد

---

(١) يراجع كتابه «النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة» طبعة بيروت عام ١٩٢٤.

(*) لا نوافق السنهوري على أن هذا القول يعتبر رجعياً، لأنه قال مراراً: إن الخلافة الناقصة مهما تكن عيوبها أفضل من الحكم الذي يلغي الخلافة والشريعة معاً كما فعل الانقلابيون الأتراك.

بعض الكتاب القلائل ليس لهم صفة دينية، ولكنهم يبدؤون من نفس النقطة التي ينطلق منها علماء الدين، ويحلمون ببعث العالم الإسلامي كما كان في عهد عمر أو المنصور.

٥٢٦- على أننا يجب أن لا نندفع في الاعتقاد أن كل العلماء المسلمين هم في هذا الاتجاه، فكثير منهم ينتمون إلى عصرنا الحاضر ويرون بوضوح ضرورة إصلاح المؤسسات الإسلامية، ولكنهم بالطبع يجدون معارضة عنيدة من زملائهم المحافظين، ومع ذلك لا ييأسون[1].

في الميدان السياسي

٥٢٧- يوجد أمراء وحكام مسلمون يمارسون الحكم المطلق.

والمحافظون من هؤلاء، كما يقاومون مشاركة الشعوب لهم في سلطانهم، يقاومون أيضاً التدخل والمطامع الأجنبية التي تؤدي إلى تقليص سلطانهم أو تقسيم أوطانهم أو احتلالها... وفيما يخص السياسة الداخلية نجد أن بعضهم يطبقون أساليب السلطات الاستبدادية التي لا تقبل المناقشة ولا التعديل. ويوجد أمثلة منهم في البلاد العربية، أما الدول الإسلامية الكبرى مثل مصر وتركيا وإيران فتتمتع الآن بمؤسسات برلمانية. هذه الدول تضرب المثل للشعوب الإسلامية الأخرى التي تتبعها في هذا الطريق بسرعة ملحوظة. ومن المتوقع أن يزول آخر الممثلين السياسين للحكم الاستبدادي نتيجة تقدم النظم البرلمانية في الشرق.

٢- الاتجاهات الانقلابية (الثورية والاندماجية - المستغربة)

٥٢٨- على عكس الرجعيين والمحافظين فإن أصحاب هذا الاتجاه نحو التغريب الثوري يريدون أن ينفصلوا تماماً عن الماضي، إنهم لا يقبلون ميراث أجدادهم، إنهم يلقون جانباً بتقاليد مجتمعاتهم سواء كانت فاضلة أو ضارة، وهم يرغبون أن **يندمجوا دون تحفظ في المجتمعات الغربية دون الالتفات إلى الفروق الناتجة عن** البيئة والعقلية والتاريخ.

إنهم يماثلون خصومهم المحافظين في التعميم والتطرف في كل مجالات الحياة

---

(١) مثال مقاومة بعض العلماء لحركة إصلاح الأزهر التي نادى بها الشيخ محمد عبده.

الاجتماعية. يتمسكون بالنظريات الأكثر تطرفاً: فالدين لا يريدون الحديث عنه بعد الآن، والقانون يجب تغييره بجرة قلم، وتبني التشريع الأوروبي بكامله. أما عن المرأة فيجب تحريرها فوراً دون تهيئتها بالتربية الملائمة لتغيير مفاجئ كهذا. أما المؤسسات الاجتماعية فيجب قلبها رأساً على عقب، بما فيها من مظاهر خارجية مثل المجاملات والزي للتشبه بالغربيين[1](*).

٥٢٩ــ إن الاندماجيين لا يعملون دون خطة ـ كما يظن البعض ـ إنهم يقولون إن الشرق يجتاز نفس المراحل التي سبق للغرب أن اجتازها[2]. ولذلك فإن عليه أن يتخذه قدوة وأن يتبعه في الطريق الذي سار فيه قبله بل ويندمج فيه. إن أنصار هذه الفلسفة الاجتماعية لهم أيضاً من يمثلهم في الفكر والسياسة.

في الميدان الفكري

٥٣٠ـ يوجد هذا النوع من المفكرين في البلاد الأكثر تقدماً في الشرق، وعلى الأخص في تركيا ومصر. في البلد الأول وصل هؤلاء إلى الحكم مع الكماليين، وأصبحوا، الآن الممثلين السياسيين لهذا الاتجاه، ونحن نكتفي هنا بالحديث على نظرائهم في مصر. إنهم أقل تنظيماً من خصومهم المحافظين أو الرجعيين، ولكن نفوذهم أكبر بين الطبقة الحاكمة والأجيال الناشئة.

إنهم يستفيدون في نشاطهم بعاملين رئيسيين: أولهما الاتصال الحتمي للشرق مع الحضارة الأوروبية الذي يظهر مزايا هذه الحضارة، والتي تكون حجة في صالح الاندماجيين. ومن جهة أخرى هناك الجمود المستمر للمحافظين الذي يضعهم بلا جدال في مركز ضعف في مواجهة خصومهم. ثم إنه عندما يختار الناس بين حضارة تتسم بروح العصر، ولو أنها أجنبية وأخرى مضى عليها بضعة قرون، فإنهم عادة لا يترددون في اختيار الأولى.

---

(١) سبق أن أشار ابن خلدون بحق إلى أن المغلوبين دائماً يقلدون الغالبين في شؤون حياتهم المقدمة ص ١٦٤ـ١٦٥.

(*) تعليق:

ظاهر أن السنهوري استمد أمثلته مما فعله مصطفى كمال في تركيا.

(٢) سوف نرد على هذه النقطة فيما بعد.

٥٣١ـ الانقلابيون والمستغربون المصريون فيهم كتاب أكفاء برغم أنهم يصطدمون بلا شك مع تقاليد البلاد ، إلا أن بعضهم يحاولون تفادي هذه العقبة[1] في حين أن هناك آخرين يعتبرون أنفسهم دعاة فصل الدين عن الدولة ، وإبعاد المساجد عن السياسة[2] ، ويتحمسون لحركة تحرير المرأة التي نادى بها قاسم أمين الكاتب المعروف الذي له كثير من الأتباع بين هؤلاء ، بل إن بعضهم يشك في صلاحية اللغة العربية الفصحى مع المدنية المعاصرة[3] ، وينهم من دعا صراحة لاستعمال اللغات واللهجات العامية[*] .

أما الذين مازالوا يحترمون اللغة الفصحى منهم ، فإنهم يعتبرون أنفسهم أصحاب مدرسة حديثة في مواجهة من يسمونهم أصحاب المدرسة القديمة[4] .

---

(١) من هؤلاء الكتاب الشيخ على عبد الرازق مؤلف كتاب «الإسلام وأصول الحكم» الذي انتقدناه فيما سبق بند «٢٠» وما بعده .

(٢) حتى إن أحد الصحافيين ـ وهو محمود عزمي ـ انتقد النص في الدستور المصري على أن الإسلام هو الدين الرسمي للدولة .

(٣) وهؤلاء يريدون أن تصبح اللغة الفصحى ميتة مثل اللغة اللاتينية في أوروبا وقد انتقد ذلك المستشرق الفرنسي السيد «ماسينيون» في مقال له بمجلة العالم الإسلامي مجلد (٥٧) ص (١٧) قال فيها :

«إن بعضهم يدعون أن اللغة الفصحى لا تستطيع استيعاب المصطلحات العلمية الحديثة ولا الضرورات الاجتماعية المعاصرة ، ونحن نرى أن هذا الادعاء غير صحيح وغير عادل ويؤيد رأينا القائمة الطويلة للمصطلحات التقنية العديدة التي وضعها الكتاب المسلمون مشتقة من الألفاظ العربية والتي تستخدم حاليا في اللغات الإسلامية غير العربية كاللغة التركية الفارسية والهندوستانية والماليزية . وهذا يكفي لإبطال هذا الادعاء ، ونحن نرى أنه من الناحية اللغوية فإن اللغة العربية يجب أن تبقى دائماً لغة واحدة رغم اختلاف البلدان . إن محاولة الزهاوي والإسكندري إيجاد تشابه بين ماحصل للغة اللاتينية في أوروبا الغربية وما حدث للغة العربية من وجود لغات عامية متعددة في أفريقيا الشمالية أو آسيا هو قياس غير صحيح» .

(*) ونحن نضيف إلى ذلك أن أوروبا نفسها تحاول الآن أن يكون لها لغة دولية موحدة (*)

(*) تعليق : [لأنها تريد تنمية التعاون والوحدة بين شعوبها أما دعاة العامية فيسعون لتكريس التجزئة الاستعمارية لأقطار العالم الإسلامي بإقامة حواجز لغوية بينها ، لتدعيم الحواجز السياسية ، وهذا هو هدف القوى الاستعمارية الأجنبية .

(٤) من حين لآخر يشتعل في الصحافة المصرية الحوار بين من يسمون أنفسهم «عصريين» وآخرين يسمون التقليديين أو المحافظين ، ويمكن أن يرجع إلى تحقيق نشرته مجلة الهلال حول:

(أ) مستقبل اللغة العربية .

(ب) نهضة الشرق العربي وموقفه إزاء الحضارة الغربية .

وقد نشر هذا التحقيق في كتاب منفصل تحت عنوان «فتاوى كبار الكتاب والأدباء» طبعة القاهرة عام ١٩٢٣ .

٥٣٢- هؤلاء الانقلابيون لم يصلوا بعد إلى الحكم في مصر[١]

٥٣٣- أما في تركيا فإن الكماليين في الحكم ينفذون سياسة اندماجية ليس لها حدود، حتى لقد أعلن أخيراً أن الجمعية الوطنية التركية في أنقرة قررت تطبيق القانون المدني السويسري بكامله، والنساء الأتراك تحررن بسرعة مذهلة، والطرق الصوفية ألغيت وفصلت أمور الدولة كلية عن الأمور الدينية. هناك تفكير في أن حروف الهجاء العربية التي يكتب بها حتى الآن اللغة التركية سوف تستبدل بها حروف هجاء لاتينية. ويعملون لتفريغ اللغة التركية بإخراج الألفاظ المستمدة من اللغة العربية والفارسية. واستبدل بالتقويم الهجري التقويم الميلادي الجريجوري وغير يوم العطلة الأسبوعية فأصبحت الأحد بدلاً من يوم الجمعة. ويعملون بصورة عصبية على انقلاب المجتمع التركي التقليدي ليجعلوا منه بين يوم وليلة بيئة جديدة تماثل نموذج المجتمعات الغربية.

إنهم لا يدخرون أي جهد في التغيير والتبديل للوصول إلى هذا الهدف، إن التغيير الأكثر سطحية (ولكنه أحدث أكبر ضجة) كان تغيير غطاء الرأس، فأصبح الفرد التركي اليوم ملزماً بالقانون بأن يضع على رأسه القبعة بدلاً من الطربوش، مما يثير اشمئزاز البيئة التركية التقليدية. إن التأثير البليغ الذي حدث على هذه البيئة نتيجة هذا القانون الجديد لايقاس به إلا حرص الحكومة على تطبيقه بكل شدة. فقد نقلت وكالات الأنباء إن الفرد التركي لم يعد يمكنه الاحتفاظ برأسه إلا إذا وضع عليها القبعة[٢].

---

(١) منهم بعض أحزاب الأقلية المعارضين للوفد (مثل «الحزب الديمقراطي» و «حزب الأحرار الدستوريين»).

(٢) ورد في البرقيات أن ثمانية أشخاص قد أعدموا، لأنهم رفضوا أن يلبسو القبعات وقد نشرت جريدة الأهرام المصرية في (٩/ ١٢/ ١٩٢٥م) ترجمة عربية لمحضر الجلسة الوطنية التركية التي نوقش فيها قانون الإلزام بلبس القبعة، وقد ورد على لسان أنصار أتاتورك أن الذين يرفضون لبس القبعة إنما يهدفون بذلك إلى بعث حركة دينية.

٥٣٤ـ إن أغلب هذه التغييرات الجذرية قد سبقها ومهد لها إلغاء الخلافة العثمانية، إن سياسة الكماليين في القضاء على العناصر المتدينة، وسلطتهم الثورية أغرتهم باتخاذ خطوات من هذا المستوى دون خوف من رد الفعل الذي يمكن أن يصدر عن الأوساط المحافظة[١]. إن فكرة الوطنية التركية هي وحدها التي تسيطر في أنقرة.

٥٣٥ـ ويقال كثيراً: إن الكماليين هم خلفاء وأتباع لحركة «الأتراك الشباب» وإنهم يسيرون على سياسة القومية الطورانية إلى أقصى حد[٢]، وفي رأينا أنه لا يجوز أن نبالغ في هذا القول، لأن الأتراك مازالت لهم مصلحة واضحة في التمسك بالروابط الشرقية، لكي يعيشوا في سلام مع جيرانهم العرب والفرس وغيرهم. إن التعاون بين هذه الشعوب ضروري في الصالح العام للجميع. ومهما يكن قولنا عن الأساليب التي يتبعها الكماليون، فإن هدفهم كبير وشعبهم عريق. لقد أظهروا بطولة في ميدان القتال ومهارة في الدبلوماسية إنهم يعملون في صمت ويعرفون ما يريدون. وهذه علامة دالة على حيوية الشعب التركي[٣].

---

(١) وقد دافع كتاب صدر باللغة الإنجليزية في لندن عن الحركة الكمالية بقوله إنها أكبر حركة ناجحة في الشرق بعد أن تم للدول الغربية اقتسام الأقطار الإسلامية، وأن تركيا قد قررت أن تعمل لمصلحتها القومية بإنشاء أمة تركية على أسس علمية واقتصادية حديثة يراجع (فيلكس فاليه) الثورة السياسية والدينية في الإسلام ـ طبعة لندن ـ عام (١٩٢٥) ص ٧٠ ـ ٧٢.

(٢) لقد بدأ الاتجاه القومي التركي عام ١٩١٢ بإنشاء «جمعية الوطن التركي» وهدفها نشر الفكرة الوطنية وتفريغها من كل الاعتبارات الدينية.

(٣) في نظري أن الأتراك لم يتخلوا عن دينهم الإسلامي، ولا عن انتمائهم الشرقي وقد فرح المسلمون بحضور وفد تركي في المؤتمر الإسلامي الذي دعا إليه الملك عبد العزيز بن سعود في مكة لدراسة وضع الحجاز، وقد أعلن الشرقيون [المسلمون] عموماً سرورهم لأن الكماليين لا يقطعون صلتهم بفكرة التضامن الشرقي [الإسلامي]، وهو تضامن قد تأكد بلا شك بانعقاد مؤتمر مكة عام ١٩٢٥م. وكذلك مؤتمر القاهرة.

الفصل الثاني

الاتجاهات المعتدلة الإصلاحية

٥٣٦ـ المعتدلون يعارضون المتطرفين، وهم يبغون التقدم، ولكن عن طريق إصلاح مبني على أسس ذاتية أصيله قوية.

تتلخص فكرتهم الأساسية فيما يلي: لا داعي للتصادم بين الشرق والغرب، ولكن مع ذلك لا يجوز أن نخلط بينهما (أي بين الشرق والغرب) عن طريق مقارنة سريعة وخاطئة، يجب أن يؤخذ في الاعتبار الفوارق في عقليتهما وتقاليدهما عند مناقشة الحالة الاجتماعية للشرق من أجل البحث عن أسباب تدهوره، واكتشاف العلاج لهذا التدهور، وذلك لتفادي التعرض لهزات عنيفة، أو التسرع بقفزات مفاجئة تعوق التقدم بعثرات لا مبرر لها. ولكي نسير في طريق التقدم دون التشبث بجمود لا مبرر له.

إن الطريق الوحيد لتأمين المستقبل هو التطور البطيء. لابد منذ الآن من نهضة علمية (وهي شرط أولي لأي تقدم سياسي أواقتصادي أو اجتماعي) ويجب أن يتغلغل الفكر الحديث في كل المؤسسات، **ولكن مع الالتزام بمقومات الشرق وخصائصه**.

إن الغرب يمكن أن يكون دليلاً دون أن يكون النموذج الذي يحتذى، وبذلك نكتسب من خبرته ونتجنب أخطاءه، لا يجوز أن ننقل تقاليد أجنبية لا تتناسب مع بيئتنا الاجتماعية كلية، علينا أن نعمل على تطوير مؤسساتنا الذاتية لتلائم روح العصر، المهم هو استمرار هذه العملية الإصلاحية **على أصول ذاتية علمية**[1].

---

(١) «في كل عمل اجتماعي لا يجوز التعجل والطفرة، فيجب قبل أن نهدم أي نظام أن نعد ما يحل محله دون إحداث إخلال بأوضاع المجتمع الأساسية. إن الصين تمزقها الآن حرب أهلية، لأنها أرادت أن تسير بسرعة في طريق المدنية باستيراد أنظمة عصرية لا تناسبها. لقد أصبحت الصين جمهورية بعد أن كانت إمبراطورية، إن القاعدة المتينة للوحدة الوطنية في الصين قد بناها النظام «الإمبراطوري» كما لاحظ بحق المؤلف «جيمس وو» jamse woo في كتابه عن «المشكلة الدستورية الصينية» (بمكتبة معهد القانون المقارن بجامعة ليون بفرنسا ص٢٥). كان يجب أولاً ضمان الوحدة الوطنية للصين على أسس جديدة قبل هدم النظم التقليدية، لأنها ـ رغم عيوبها ـ فإن هدمها سيترك فراغاً لا يمكن ملؤه إلا بعد وقت طويل [كذلك الأمر بالنسبة للوحدة الإسلامية!]» (*)

(*) تعليق: يظهر أن السنهوري وضع نفسه ضمن هذا الاتجاه المعتدل.

٥٣٧- على أن هناك صنفين من دعاة التطور والإصلاح، ففريق يعرض أفكاره دون الخروج عن نطاق الدين، وفريق آخر يقحمون الفكر اللاديني في دعوتهم [حتى ولو لم يكونوا في حاجة لذلك].

١- فريق الإصلاح الديني

٥٣٨- نقطة البداية في مذهب هؤلاء هي ضرورة الإصلاح الديني، هذا الإصلاح هو في نظرهم طريق نهضة الشرق.

من ممثلي هذه المدرسة يوجد من يقتصرون على العمل العلمي باعتباره أساساً لهذه الحركة الإصلاحية، في حين أن آخرين يضيفون إلى نشاطهم العلمي نشاطاً سياسياً كبيراً.

الممثلون العلميون

٥٣٩- رغم أن حياته العلمية بدأت بنشاط سياسي واضح يقف الشيخ محمد عبده مفتي الديار المصرية الشهير الذي توفي منذ عشرين عاماً في مقدمة دعاة الإصلاح العلمي كأساس للنهضة، تخرج هذا الرجل العظيم من جامعة الأزهر، ولكنه أثبت أنه لم يكن على منوال بعض العلماء المتخرجين من نفس الجامعة.

كان الشيخ محمد عبده تلميذاً لجمال الدين الأفغاني الشهير ولعب دوراً في الثورة العرابية المصرية. بعد نفيه شارك أستاذه في الدعوة للوحدة الإسلامية لفترة قصيرة أثناء مقامهما في باريس. عند عودته إلى مصر عمل بالقضاء وفي المجلس التشريعي، ثم عين مفتي الديار المصرية، وشغل هذا المنصب حتى مماته في يوليو (١٩٠٥م). كرس المفتي الكبير بقية حياته العلمية لحركة الإصلاح العلمي الإسلامي، وذلك بواسطة مؤلفاته العديدة والفتاوى[١] التي حررها، والعمل على إصلاح الأزهر.

---

(١) «وفتاواه كلها تنم عن رغبته الصادقة في التوفيق بين المبادئ الأساسية في الإسلام وضرورات الحياة العصرية، وهو يأخذ في اعتباره الظروف الجديدة في البلاد الشرقية نتيجة لازدياد العلاقات اليومية المتعددة والوثيقة بين المسلمين وغير المسلمين، وأن الروح التحريرية في هذه الفتاوى قد أثارت المحافظين التقليديين على الشيخ/ محمد عبده.».

=

وكـان أسـاس حركتـه هـو إصـلاح المؤسسـات الإسـلامية لتسـاير روح العصـر وذلـك بالعمل الهادئ في حذر وثقة[1].

يوجد مصلح آخر حديث ذو أفكار معتزلية وغربية هو القاضي الجليـل سـيد أمير علي من الهند المسلمة الذي أظهر في كتاباتـه[2] فكـراً متحـرراً ومنطقيـاً يهـدف بـه إلـى صياغة النظم الإسلامية بصورة تتلاءم مع الظروف العصرية[3].

٥٤٠ ـ هناك آخرون يعملون في دأب وصبر للقيام بالمهمـة الشاقة في التوفيق بين تعـاليم

(ترجمة رسالة التوحيد للمسيو ميشيل والشيخ مصطفى عبد الرازق، المقدمة ٣٩).

(١) يراجع ماكتبه في هذا الصدد في مقدمة رسالة التوحيد حيث أشار إلى ضرورة احترام تقاليد الأمة والبدء بإصلاحات لا تتعارض مع هذه التقـاليد، وعندما يألفها النـاس يمكـن أن ننتقـل إلى الخطوة الثانية والثالثة وهكذا. وبهذا نستطيع أن نقود الأمة كلها نحـو التخلـص مـن التقـاليد الخاطئـة والمتخلفة. كما أشار إلى ضرورة البدء بإصلاح نظم التعليم، وبعد ذلك تليها الإصلاحات الأخـرى على أن يتم ذلك في حدود الشريعة دون إرهاق للنفوس (ص٣١ من رسالة التوحيد).

وقد نشر الشيخ محمد عبده أيضاً عدة مقالات أكد فيها أن نظام الحكم الدستوري هو الذي يتفق مـع روح الإسلام. وفيما كتبه عن تاريخ حياته أشار إلى أنه يسعى لفهم الإسـلام كمـا كـان يفهمـه المسلمون الأولون قبل الأنقسامات ونشوء الفرق، ولذلـك فإنه يرجـع إلـى المصـادر الأولـى، ويتفهـم أحكـام الشريعة باعتبارها حـدوداً وقواعـداً وضعهـا الله لحماية المجتمـع مـن الغلـو والتطـرف الـذي تندفـع لـه العقول البشرية، كما أنها تحمينا من أخطاء الفكر العقلي البحت، وتمكننـا مـن إدراك الحكمـة الإلهية من خلق الإنسان. ويقول: إن فهم الإسلام بهذه الطريقة يجعل العقيدة والعلم صنويـن متكـاملين، لأن كليهما يدفعنا للتعمق في أسرار الكون واحترام الحقـائق الثابتـة. ويذكـر ضمائرنـا بهـذه الحقـائق لتجديد روحنا المعنوية وتقويم سلوكنا. لقد صرح بأنه يختلف مع الذين يقصـرون العلـم علـى المواد الدينية، كما يختلف مع الذين يحصرونه في المواد «العصريـة»، لأن هذيـن الاتجـاهين يمزقـان وحـدة الأمة (مقدمة رسالة التوحيد ص٩ وما بعدها).

(٢) وأهمها كتاب «الأحوال الشخصية للمسلمين» و «حياة محمد وتعاليمه أو روح الإسلام».

(٣) يقول سيد/ أمير علي: «إن الإسلام لم يتوقف عن النمو منذ بدايته وانتشاره بين شعوب متمدنة تـارة وشعوب ناقصة المدنية تارة أخرى. إنه كلما وجد طريقه إلى الشعوب المتحضرة، فإنه كـان يتجـاوب مع الاتجاهات التقدمية للمجتمعات الإنسانية، وقد قدم للحضارة خدمـات كـبرى، إنـه سـاعد علـى السمو بفكرة الدين».

ويضيف «إن التعمق في دراسة القرآن تؤكد أن فكر النبي محمد ﷺ قد مر في مراحل التطور التي مر بهـا ضمير المسيح عليه السلام، إن الحقيقة الخالدة هي أن رسالة محمد لم تكن جديدة، لأنها بدأت قبلـه على أيدي الرسل السابقين، ولكنها لم تتعمق في قلوب البشر، إن دعوته أعادت الحيـاة إلـى الموتـى، وأنعشت المتحضرين وحركت نبض الإنسانية بقوة تجمعت عبر العصور لقد امتدت عظمته وآثاره إلى أقصى الآفاق، هذه هي أعظم ظاهرة في العصر الحديث (يراجع montei ـ مونتيه) في كتابـه (حـاضر الإسلام ومستقبله)ص ١٤٩-١٥٠».

الدين مع تطورات العلم الحديث. على رأس هؤلاء يوجد الأستاذ فريد وجدي مؤلف «دائرة المعارف» التي تحمل اسمه، لقد أمضى قليلاً من حياته العلمية بالصحافة، ثم كرس حياته للعلم بتفان وإخلاص. ويبرُز في تفكيره الاتجاه الروحي ويقاوم بالمنطق العلمي الفكرة الخاطئة التي تضفي على العلم قيمة مطلقة. ويصل بذلك إلى أن الدين ضروري ويدافع عن الديانة الإسلامية بأسلوب حديث. وكثيراً ما وقف مدافعاً عن الاتجاه الإصلاحي ضد المتطرفين من الفريقين التقليديين والاندماجيين المستغربين[1].

في الميدان السياسي

٥٤١ ـ يعمل أصحاب هذا الاتجاه على تحقيق برنامج سياسي وعملي معين: بعضهم يدعون للوحدة الإسلامية، لا بالمعنى الشامل الذي يعنى تأسيس إمبراطورية إسلامية كبرى موحدة، بل وحدة عملية مبنية على اتحاد بين شعوب الإسلام لإقامة روابط بينهم تتلاءم مع الأنظمة الحديثة. لقد تكلمنا عن جمال الدين الأفغاني، وهو اسم كبير متألق كرائد لهذه الحركة. وقد تبعه كثيرون في هذا الطريق، وإن كان بعضهم ذوي ميول انتهازية. أما الشيخ عبد العزيز جاويش فإنه بعد حياة عملية مضطربة بين دعاة الحركة القومية المصرية اضطر إلى أن يلجأ إلى تركيا، وهناك اندمج في تيار الحركة الإسلامية التي بدأها في هذا البلد الأتراك الشباب. وقد عاد الآن إلى منصبه كموظف في الحكومة المصرية، ولكنه قبل أن يختم حياته السياسية كان قد أكد مكانه بين أنصار الوحدة الإسلامية المبنية على العوامل السياسية والاجتماعية للعصر الحديث.

٥٤٢ ـ هناك عالم آخر سوري من أتباع الشيخ محمد عبده، وهو الشيخ رشيد رضا صاحب المجلة الإسلامية المعروفة «المنار» وقد نشر حديثاً كتاباً عن الخلافة رجعنا إليه مراراً. ونصف هذا المؤلف مكرس لوضع برنامج توجيه لمستقبل هذا النظام. إن المؤلف يرى أن يكون مقر الخلافة في المستقبل هو منطقة محايدة بين العرب والأتراك (على سبيل المثال الموصل) وهو ينصح بإنشاء معهد إسلامي تدرس فيه العلوم الحديثة الضرورية لتهيئة

---

(١) لقد حاول بعض المؤلفين أمثال «الشيخ طنطاوي جوهري» إثبات متانة النظام الإسلامي والانسجام بينه وبين معطيات العلم الحديث، ومن أجل ذلك قدموا تفسيرات جديدة للنصوص القديمة (يراجع عن مؤلفات الشيخ طنطاوي جوهري كتاب البارون «كارادوفو» عن مفكري الإسلام ٦/ ٢٧٥ في ٢٨٩).

مرشحين مؤهلين للخلافة : أي مجتهدين على دراية بالأفكار العلمية للعصر الحديث وعلماء قادرين على الدفاع عن الإسلام ضد الهجمات التي لا أساس لها ، ومؤهلين للنهوض بالدعوة الإسلامية[1] .

ويركز الشيخ رضا على ضرورة وجود حزب إصلاحي معتدل ، وهو يضع لهذا الحزب برنامجه[2] . إن الشيخ كان من أنصار فتح باب الاجتهاد لتجديد الفقه الإسلامي ، ورغم أنه لم يحدد العلاقات بين الخليفة الجديد والدول الإسلامية المختلفة ، إلا أن الشيء المؤكد أنه ضد الفصل بين السياسة الدنيوية والمسائل الدينية .

٥٤٣- ثم إن قادة الفكر الإسلامي بالهند لديهم برنامج إيجابي للاتحاد بين الشعوب الإسلامية ، هم يريدون تأسيس منظمة أو مؤسسة إسلامية مشتركة تربط بين الشعوب الإسلامية[3] وهناك مصلحون دينيون آخرون يدعون للتوحيد بين الشعوب والمجموعات العنصرية المختلفة ، مثال ذلك نرى عبد الرحمن الكواكبي في مؤلفيه

---

(١) يذكر المؤلف بصفة خاصة العلوم الحديثة الضرورية لمن يرشح للخلافة ، وهي في نظره : القانون الدولي والتاريخ وعلم الاجتماع والنظم الدينية لدى شعوب أخرى (مثل البابوية لدى المسيحيين) .

(٢) ويشتمل برنامج الحزب الذي دعا له على عناصر ثلاثة أساسية :

(أ) وضع برنامج لمعهد إسلامي لدراسة العلوم العصرية .

(ب) وضع طريقة منظمة لانتخاب الخليفة .

(جـ) كيفية إنشاء مكاتب ومجالس إدارية ومالية للخلافة ذكر منها تسعة : تشمل ما يتعلق بالاستشارات العامة والمطبوعات الشرعية والدينية وتعيين رؤساء الحكومات والقضاة والمفتين (وهنا يتعرض للعلاقة بين الخليفة والحكومات الإسلامية) والرقابة على الحكومة والدعوة للإسلام وخطب الجمعة ، والحسبة وجمع الزكاة وتوزيعها على مستحقيها والحج ، وأعمال السكرتارية . . . .

(٣) المسلمون في الهند تمسكوا منذ البداية بولائهم للخلافة العثمانية ، ودافعوا عنها في الأوساط الأوربية ، بل لقد تضامنوا مع الخليفة السابق عبد المجيد - قبل إخراجه من تركيا - وبذلك قبلوا فكرة الفصل بين الاختصاصات الدينية والاختصاصات السياسية . كما أنهم أيدوا فكرة تكوين منظمات للخلافة ، دعا إليها بعض الصحافيين الأتراك مثل/ عمر رضا بك ، وبعد إلغاء الخلافة التركية اهتموا كثيراً بالمؤتمرات الإسلامية التي عقدت في بعض البلاد ، فحضروا مؤتمر القاهرة وأرسلوا وفداً يمثلهم إلى مؤتمر مكة الذي دعا إليه الملك عبد العزيز بن سعود ، وضم هذا الوفد أكبر زعمائهم وهما الأخوان/ محمد علي وشوكت علي .

ويمكن معرفة مدى عمق تعلق المسلمين في الهند بالخلافة الإسلامية من الاطلاع على كتاب «خواجة كمال الدين» بعنوان «الهند في الميزان» وكذلك كتاب «ووكنج woking » عام (١٩٢٢) بعنوان «تقسيم الدار - بريطانيا ، والهند والإسلام» .

العظيمين «أم القرى» و «طبائع الاستبداد» يحاول إيقاظ القومية العربية، وهو يهاجم الاستبداد التركي[١].

وأخيراً هناك إصلاحيون دينيون لا يميلون نحو فكرة وحدة إسلامية عالمية، ولا وحدة شاملة مبنية على سيطرة جنس معين، ولكنهم ينادون بفكرة إقليمية تتسع للقوميات إلى حد ما[٢]

٢ـ إصلاحيون دينيون

٥٤٤ـ توجد جماعات لا تستلهم أفكارها من المبادئ الدينية هم يتبنون آراء مطابقة للنظريات الغربية الحديثة مع متابعة انتسابهم للتقاليد الشرقية، أصحاب هذه الاتجاهات هم الذين يتوسطون بين الإصلاحيين الدينيين وبين المتطرفين الاندماجيين المستغربين، ولهم ممثلون يقتربون من الإصلاحيين الدينيين في أنهم يتخذون أبحاثهم في الشريعة الإسلامية وسيلة لنقل أفكار يستلهمونها من نظريات غربية[٣].

وآخرون منهم من الجناح اليساري يقتربون من الانقلابيين المستغربين، لأنهم يبدؤون من نقطة لا دينية في تفكيرهم[٤].

---

(١) الكتاب الأول هو وقائع مؤتمر «للنهضة الإسلامية» يصور لنا الكواكبي أنه عقد بمكة في ١٨٩٨م، بدعوة منه سراً، وكان موضوع المناقشة فيه أسباب تخلف المسلمين وعلاجها وقد توفي الكواكبي في عام (١٩٠٢م).

(٢) مثال ذلك أن الشيخ «محمد حلمي تمارا» نشر كتاباً عن الخلافة «أكد فيه أن الخليفة ما هو إلا وكيل عن الأمة، لذلك فإن صلاحياته واختصاصاته تحددها إرادة الأمة، ولها أن توسعها أو تضيق فيها كما ترى» وقد نشرت ترجمة لهذا الكتاب في مجلة العالم الإسلامي الفرنسية عدد (٥٩) ص ٨٥ـ١١٢.

(٣) يقول ـ أرنولد ـ في كتابه «الخلافة» ص ١٨٣، عن هذه الظاهرة مايلي: «إن عدداً متزايداً من المسلمين الذين لديهم اطلاع واسع على الأوضاع الحديثة في العالم، ولهم علاقات أوثق مع التيارات والمثل العليا للعصر الحديث ـ يحتفظون بعقيدتهم التي نشؤوا عليها في شبابهم، ويرتبطون بالهيئات التي يعتزون بها، لأنها توفر لهم الجو الإسلامي الذي شبوا فيه، إن هؤلاء الرجال يتطلعون لمثل أعلى يتمثل في نوع من التنظيم السياسي والاجتماعي يستطيعون فيه تحقيق برامجهم الذاتية في إطار حضارة إسلامية في طبيعتها وصفاتها والتعبير عنها، ورغم أن المعتقدات الإيمانية لهؤلاء ليس لها أثر كبير على سلوكهم، فإنهم ما يزالون متطلعين إلى بريق الثقافة الإسلامية الأصلية، ويتمنون أن يحطموا أغلال الحضارة الأجنبية.»

(٤) يراجع كتاب باللغة الألمانية لأحمد محيي الدين عن «تركيا المعاصرة» طبعة ليبزج عام ١٩٢١، الذي يشير إلى التيارات الفكرية التي تتنازع المثقفين الأتراك في ذلك الوقت، ومحور الخلاف بينها هو دور الإسلام في مستقبل =

التوفيق بين المبادئ الإسلامية والنظريات الغربية[1]

٥٤٥- كنموذج لهؤلاء نذكر واضعي وثيقة غير موقع عليها: لقد كلفت الجمعية الوطنية الكبرى بأنقرة في نهاية عام (١٩٢٢) جماعة من علماء الشريعة المسلمين بإعداد بيان غير رسمي بعنوان «الخلافة والسيادة الشعبية»[٢] للدفاع عن مبدأ سيادة الأمة، هذه المذكرة تشير إلى الفارق الجوهري بين الخلافة الحقيقية والخلافة الصورية (صحيحة أو غير صحيحة) ويؤكدون أن الخلافة الحقيقية، لم تستمر سوى في فترة الخلفاء الراشدين الأربعة الأوائل، أما الخلافة الأخرى رغم أنها تحمل في الظاهر نفس الشكل ونفس الإطار، فليس لها في نظرهم من الخلافة سوى الاسم، لأنها لا تمثل سوى الحكم المستبد التحكمي لملك أو حاكم مطلق[٣]. وبما أنه من المستحيل في وقتنا هذا إقامة خلافة حقيقية[٤] فلا بد من التساؤل عما إذا كانت الأمة الإسلامية ملتزمة بإقامة خلافة صورية (أي ناقصة) في مكانها، وتجيب المذكرة بالنفي: تقول: إن الالتزام بتعيين خليفة (الذي أوجبه الإجماع) لايقصد به سوى الخلافة الحقيقية (الصحيحة)، لذلك فإن هذا التزام غير قائم إلا في العصر الذي نشأت فيه الخلافة الراشدة والتي قامت في العصور الأولى.

إنهم يقولون إن التوسع في هذا الالتزام ورفعه إلى مرتبة قاعدة عامة، وجعله أساساً للحكم في جميع العصور ينم عن جهل تام بالحقائق الدينية. إن شكل النظام أو كيفية سير الحكم يخضع دائماً، وقبل كل شيء لضرورات العصر الذي يقوم فيه الحكم، أي للضرورات التي تقتضيها المصالح العامة والظروف الاجتماعية للشعب. إن القواعد التي تحكم هذا الموضوع تتغير مع تغير الظروف والضرورات، وعليه

تركيا. وكذلك كتاب آخر باللغة الألمانية تحت عنوان «من النور إلى الظلمات» لمؤلفه «محمد شمس الدين» طبعة ثانية في استانبول عام ١٩١٤ الذي يدرس الحركات الإصلاحية في تركيا.

(١) لا يجوز أن يؤخذ هذا التصنيف حرفياً لأننا قد تجاوزنا عن الاختلافات الكبيرة في آراء الكتاب والمؤلفين من أجل تصنيفهم في مجموعات كبرى للتيارات الفكرية المتعارضة.

(٢) لقد أشرنا مراراً إلى هذه المذكرة، وقد نشرت لها ترجمة عربية بمعرفة «عبد الغني سني بك» كما نشرت لها ترجمة فرنسية في مجلة العالم الإسلامي الفرنسية عام ٥٩ ص ٥-٨١.

(٣) «من العبث الكلام عن الخلافة الحقيقية العادلة في أيامنا، لأن إقامة مثل هذا النظام أمر مستحيل، إنه أصبح من ذكريات الماضي» من الترجمة العربية للمذكرة ص ٤٦-٤٧.

(٤) تقول تلك المذكرة: إنه في عصرنا الحاضر يكون من السخف الكلام عن خلافة «حقيقية وراشدة» لأن مثل هذا النظام مستحيل الآن، إن هذا النوع من الحكم الذي وجد في عصر الخلفاء الراشدين الأربعة لم يتجاوز أمده ثلاثين عاماً ثم طواه التاريخ، ولن نجد في عصرنا شخصيات تتوفر فيها تلك الصفات العالية والسلوك المثالي الذي توفر لديهم (النص العربي ص ٤٦-٤٧).

فيمكننا أن نؤكد ما قاله فقهاء القانون بحق في جميع العصور من أنه من المستحيل إنكار تغير القوانين بتغير الزمن.

لهذا السبب امتنع الرسول عن وضع قوانين مدنية، والتزم الصمت في هذا المجال بكل إصرار.

بهذا التفكير تصور كُتاب المذكرة أنهم قدموا مبرراً من الشريعة الإسلامية لمبدأ الفصل بين الخلافة والسلطة، وأثبتوا أن المبادئ العصرية للنظم الدستورية مطابقة للإسلام. وأنهم قد استمدوا من الشريعة مبدأ السيادة الشعبية في الحكم الإسلامي[1].

٥٤٦- هناك كاتب إسلامي من الهند هو مولاي محمد بركة الله في كتاب حديث أصدره[2] يؤيد مبدأ الفصل بين الحكم السياسي والسلطة الروحية في الإسلام[3] بسبب

---

(١) إن مترجم المذكرة إلى اللغة العربية ذهب في المقدمة التي كتبها ص٣ إلى تأييد وجهة نظر أصحاب أتاتورك، وادعى أن الجمهورية التركية تماثل حكم الراشدين الأربعة، ونحن نذكر القارئ بأننا نعارض الرأي الذي ذهبت إليه تلك المذكرة(*) **لأننا نرى أنه من الواجب إقامة نظام الخلافة حتى ولو كانت ناقصة** (لأن النقص إذا وجد فإنه لا يبرر إلغاء النظام) . . .

(*) تعليق:

تراجع المذكرة رقم (١٠٥) التي كتبها السنهوري في مدينة ليون بتاريخ (٢٩/ ٣/ ١٩٢٣م) تعليقاً على قرار تركيا بفصل الخلافة عن الحكومة التركية، وقد أوردنا نصها في الكتاب الثاني في حاشية البند ١١٩ في الفصل الأول. . .

(٢) عنوانه (الخلافة) طبعة باريس عام ١٩٢٤م. . . .

(٣) كتاب «الخلافة» حيث يرى المؤلف أنه في الوقت الحاضر ليس من مصلحة العالم الإسلامي أن يستجيب لمن يدعون إلى انتخاب أحد من ملوك الدول الإسلامية الحالية، ليكون خليفة للمسلمين، ويقدم ضد هذه الفكرة الاعتراضات التالية:

(أ) يقول إنه في المسيحية كان الإمبراطور قسطنطين الكبير هو الذي وضع القوة الروحية في خدمة السلطة الدنيوية و (الوراثية)، وقد لزم أوروبا ألف سنة للفصل بين السلطة الروحية والسلطة الملكية المدنية، أما في الإسلام فإن معاوية هو الذي جعل الخلافة أداة في يد السلاطين. إنه في أيامنا فقط بعد ثلاثة عشر قرناً أصبح للأمة الإسلامية فرصة سانحة لانتخاب خليفة للنبي بالمعنى الصحيح لكلمة الانتخاب، فيجب إذن أن لا تقع الأمة الإسلامية مرة أخرى في الخطأ القديم **«بالاعتراف بصفة الخليفة لأحد الملوك»**.

(ب) إن الخلافة رمز للنقاء والكمال، أما السلطنة الوضعية فكانت ترمز عادة إلى فكرة الدسائس الوضيعة والدبلوماسية الحقيرة، خلال القرون الثلاثة عشرة، إن هذا الخلط بين النقاء والدناءة قد أصاب الإسلام بأضرار، تتجاوز ما حققه لنا من فوائد.

(جـ) إن أي ملك يحكم اليوم سوف يصبح فوراً موضعاً للمكائد والدسائس من جانب القوى الأجنبية التي تسيطر على البلاد الإسلامية المختلفة وفي هذا الوقت الذي تمر فيه الأمة بحالة من الضعف سوف =

الظروف السياسية(*) التي تمر بالعالم الإسلامي في العصر الحاضر.

وهو يقول: إن ممثلي البلاد الإسلامية عندما يجتمعون في القاهرة في مارس (١٩٢٥)[1]، وبناء على دعوة من المنظمات الدينية المصرية لانتخاب خليفة جديد، فإننا نأمل بحماس شديد أن هذا الاجتماع الديني المقدس سوف يتفضل بأن يأخذ بعين الاعتبار الحجج والحقائق التي تعرضها هذه الصفحات. فإذا اقتنع هؤلاء المثلون (للأمة الإسلامية) بصحة ما نعرضه وبأمانته فلنا الأمل والثقة بأنهم سوف ينتخبون - كخليفة - رجلاً يكون فقط القائد الروحي للإسلام. وإنه سوف يدع جانباً

يكون من الحمق حقاً السير نحو كارثة من الممكن تجنبها، إذ لا يوجد بلد مسلم في وضع يمكنه أن يتولى بطريقة مجدية ونافعة مسؤولية الخلافة من النواحي السياسية أو الاقتصادية أو العسكرية أو التربوية، فهل يكون من الحكمة عقلاً أن نضع على عاتقها عبئاً فوق طاقتها لا يمكن أن تتحمله قواها؟؟ إن الدولة العثمانية رغم سعة مواردها في المال والرجال لم تستطع أن تقاوم الهجوم الشرس الذي مارسته الدول الأوروبية المتآمرة على وجودها وكيانها، فهل نتوقع ممن هو أقل منها أن يحمل عبئاً عجزت هي عن حمله؟.

(د) إن الرأي العام والشعور العام في الدول الأجنبية يقف ضد الوحدة السياسية للعالم الإسلامي بوضوح. إن كلمة الوحدة الإسلامية في أيامنا هذه شعار يخيف العالم الأوروبي (الخلافة ص ٥٩-٦٠)

لهذه الأسباب يعترض المؤلف بعد ذلك بصفة خاصة ضد فكرة ترشيح أي واحد من ملوك المسلمين الموجودين في ذلك الوقت وهم:

الشريف حسين (الذي فقد عرشه بعد ذلك) والملك فؤاد، والأمير أمان الله بأفغانستان ص ٦٠-٦٣.

(*) تعليق:

إن هذا الكاتب يفضل أن يوجد في الوقت الحاضر خليفة يمارس الشؤون الدينية فقط بعيداً عن السياسة وأن يكون منتخباً انتخاباً حراً.

وسوف نلاحظ أن مقترحات السنهوري راعت هذه الاعتبارات السياسية فرأى أن نبدأ بإنشاء مؤسسة مستقلة للخلافة يقتصر عملها في نطاق الشؤون الدينية والثقافية. يراجع البند ٥٥٣ وما بعده معنى ذلك أنه أيد وجهة نظر هذا المؤلف واقتنع بها....

«كما يلاحظ أن الهند كانت في ذلك الوقت مستعمرة بريطانية، وكان المسلمون فيها أقلية، وما زالوا كذلك بعد استقلال الهند، فهم يرون أن اقتصار شؤون الخلافة على المسائل الدينية والثقافية يتيح لهم أن يشاركوا مشاركة إيجابية ورسمية في جميع شؤونها ونشاطها. أما إذا كانت هيئة سياسية أو دولة فإنهم سيكونون بعيدين عن سلطتها معزولين عنها... لذلك فإن المؤلف يرجح في الظروف الحاضرة في عصره لمسلمي الهند الرأي الذي يفصل بين الهيئتين... وقد تابعه السنهوري في ذلك... ولذلك» خصص ثلاث صفحات من كتابه لكي يشرح مقترحاته، وهو ما لم يفعله بالنسبة لأي فقيه أو باحث آخر....

(١) إنه يشير إلى المؤتمر الإسلامي في القاهرة الذي انعقد في مايو (١٩٢٦).

المسائل السياسية. وبذلك فإن جميع الجماعات الإسلامية سواء كانت دولاً مستقلة أو كانت شعوباً خاضعة لحكومات غير إسلامية سوف تعترف بهذا الخليفة كممثل للأخوة الدينية وستكون أوامره هادفة إلى شؤون العبادات والأخلاق والتربية والدين والروحانية في ظل الأخوة الإسلامية في العالم أجمع. وعلى سبيل المثال من المفيد أن يعد برنامجاً دراسياً للمرشحين لمنصب الإمام أو المؤذن، ويرسلوا من مقر الخلافة إلى كل البلاد التي لها علاقات مع الخليفة. وعلى الخليفة كذلك أن يختار رئيساً للحج كل عام يقوم بما قام به الرسول في حجة الوداع من إلقاء خطاب أثناء هذا المؤتمر السنوي لأخوة العقيدة الذين جاؤوا من شتى أجزاء العالم إلى عرفات يذكرهم بهذا اللقاء المعبر عن الرابطة المقدسة، ويتكلم عن البركات التي نزلت على المسلمين خلال العام والمحن والفظائع التي تعرضوا لها[1].

ويصف المؤلف بالتفصيل التنظيم الذي يقترح أن تقوم عليه هذه السلطة الروحية الجديدة[2].

---

(١) يقول المؤلف: «إن الحج مناسبة فيها يجب أن نقدم الشكر لله على ما أولانا من نعم، ونقدم وسائل الإغاثة اللازمة لمواجهة الكوارث، مثلاً إذا حدثت مجاعة أو زلزال في أي جزء من دار الإسلام فإن العالم الإسلامي يجب أن يوجه النداء لجميع المسلمين، لكي يبعثوا بالمعونات إلى ضحايا هذه الكارثة، في هذا الاجتماع الفريد في العالم يجب أن تقدم للحجاج جميع المعلومات عن قضاياهم في كل ميادين النشاط الجديد للدعوة ويجب إحاطتهم علماً بعدد الدعاة الذين بعثوا، وعن البلاد التي ذهبوا إليها لنشر الدعوة، وكم من الناس قد اعتنقوا الإسلام، وفي أي مكان أسيء فهم مبادئ الإسلام أو أخطأ الناس في فهمها، وبأي طريقة تم تصحيح هذه الانحرافات، وهذه الأخطاء (الخلافة ص ٦٧-٦٩)

لقد وضعنا المؤلف بين أصحاب الفكرة اللادينية على الرغم من أن آراءه لها صفة دينية عميقة، لأن فهمه للنظام الإسلامي يبدو لنا أنّه مطابق للأفكار الغربية، فهو يتحدث كثيراً عن السلطة الروحية في الإسلام، ويصر صراحة على ضرورة فصل هذه السلطة الروحية المزعومة عن السلطة السياسية.

(٢) يقترح المؤلف في برنامجه إنشاء مجلس أعلى للخلافة يكون أعضاؤه مبعوثين من الجمعيات الدينية في البلاد الإسلامية، وسوف يكون الخليفة مختاراً من بين أعضاء المجلس الأعلى، وتقسم الإدارة التابعة للخليفة إلى عدة أقسام هي:

(أ) إدارة الشؤون الدينية (لشؤون المساجد - شؤون المواليد والوفيات والزواج).

(ب) الإدارة المالية أو (بيت المال).

(جـ) إدارة قسم التربية والثقافة العامة، وتشمل الأقسام الآتية:

(قسم التعليم، قسم التاريخ، قسم العلوم الحديثة).

(د) ويدعو المؤلف أيضاً لتنظيم الدعوة وتنظيم بعثات الدعاة الدينيين. أما عن مكان الخلافة، فإن المؤلف يعتبر «استانبول» المكان الأفضل، لأنها في نظره هي العاصمة المثالية لأية امبراطورية عالمية، وقد كانت =

الإصلاح على أساس غير ديني :

٥٤٧- هناك من يريدون بناء المجتمع في الشرق الأدنى مرة أخرى على قاعدة لا يشوبها أي اعتبار ديني[(١)] ولكن على العكس من الاندماجيين المستغربين المتطرفين لا يريدون إدخال هذه الخطة اللا دينية إلا بالتدريج ، وهم في - متابعة عملهم - يستلهمون النموذج من الحضارة الشرقية القديمة .

٥٤٨- وفي التطبيق العملي لخطتهم ينقسمون إلى قوميين أنصار القوميات العنصرية ، أو دعاة نظام عالمي .

إن أنصار الاتجاهات العنصرية هم أكثر بين السوريين الداعين للقومية العربية[(٢)] وقد أشرنا إلى مظاهر نشاطهم من قبل .

أما عن الدعاة السياسيين لمجتمع عالمي[(*)] ، فهم لم ينظموا بعد في أحزاب منظمة ، **بل يفتقرون إلى نظرية واضحة تقوم عليها الوحدة الشرقية .**

إن الفكرة موجودة إلا أنه ينقصها برنامج محدد للعمل وجمعية الرابطة الشرقية التي قد أشرنا من قبل إليها ليس لها طابع سياسي .

هذه المدينة منذ نشأتها مقرا رئيسيا للديانتين المسيحية ثم الإسلامية ، فإذا لم نستطع جعل استانبول مقرا للخلافة ، فإن القاهرة لما لها من تقاليد مجيدة وعريقة ، ولأنها كانت مركزاً لكثير من الحضارات والإمبراطوريات تكون هي في نظره البديل الوحيد لتحل محل استانبول .

إن مجلة فرنسية (التي تحمل اسم «مجلة العالم الإسلامي») تشير إلى ما قام به هذا المؤلف في الدعوة في اليابان حيث أمضى خمس سنوات قبل أن يستقر في روسيا في اتصال وثيق مع الدعاية السوفيتية (كما تقول المجلة) وسبعة عشر عاماً أخرى في رحلات بالبلاد الإنجليزية ، وتشير المجلة إلى ماتضمنه كتابه عن الخلافة حيث يبدو أنه كان محبذاً ترشيح الشيخ «أحمد السنوسي» للخلافة (كتابه ص ٣١٤-٣١٥) .

(١) ويمكن وضع حزب الوفد ضمن النوع الأول من هذ الجماعات ، لأن نشاط الوفد ينحصر في المجال القومي ، وهدفه الوحيد تحقيق استقلال مصر . والوفد يحترم جميع الأديان ويمتنع عن أي سياسة دينية ، بل إن العناصر القبطية تشكل جزءاً عريضاً من إطاراته وأنصاره ، ورغم أن نشاطه الآن ينحصر تماماً في المسألة السياسية ، يبدو أن الوفد يتجه نحو الإصلاح في مجال التطور الاجتماعي ، ويسعى للتقدم دون قفزات عنيفة أو مفاجئة [نقلت هذه الفقرة من الصلب إلى الهامش] .

(٢) رأينا أن حركة الوحدة العربية قد سبقتها حركة للنهضة الأدبية للغة العربية من السوريين الذين قادوا هذه الحركة ، نذكر من بينهم خليل وإبراهيم اليازجي و البستاني وجرجي زيدان ، وغيرهم .

(*) تعليق :

يقصد بذلك الاتجاهات اليسارية الماركسية والاشتراكية في ذلك الوقت ، لكن بعد نشر الكتاب أصبح لهم أحزاب وهيئات سياسية متعددة وتبنت آراءهم بعض الحكومات ، ولكنهم لم يصلوا للآن إلى مرحلة التوفيق بين الاتجاه العالمي وبين الوحدة الإسلامية . . وهذا هو ما لاحظه المؤلف . . . . بل إنهم يعارضون كل كلام عن الوحدة الإسلامية . . . كما ظهر ذلك فيما بعد نتيجة تأثرهم بالخطط السوفياتية التوسعية . . .

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الباب الثاني

خطوط عريضة لبرنامج المستقبل

٥٤٨- مكرر - في نهاية هذه الدراسة. نرى أنه من المفيد أن نستخلص المقترحات التي تقدمها هذه الدراسة في سبيل اتجاه جديد لهذا النظام، والتي يمكن أن تبنى على اعتبارات عملية.

إن أحداث هذه العصور الأخيرة قد دفعت بنظام الخلافة إلى مقدمة المشاكل المعاصرة، ولذلك لا نستطيع أن نتجاهل الاعتبارات العملية والاتجاهات المستقبلية لهذا النظام.

الباب الثاني

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الفصل الأول

تلخيص النتائج النهائية لهذه الدراسة

٥٤٩- سوف نعرض أولاً النتائج النهائية للأجزاء المختلفة من هذه الدراسة في صورة نظرية مركزة:

هذه النتائج ستقدم لنا القاعدة التي تبرر الحل العملي لمشكلة الخلافة الذي نقترحه في الفصل التالي:

٥٥٠- هنالك ثلاثة أفكار أساسية من المهم التركيز عليها:

(أ) بما أنه يستحيل اليوم تصور إقامة نظام الخلافة الراشدة، أو الكاملة فلا مناص من إقامة حكومة إسلامية ناقصة (غير كاملة)، وذلك على أساس حالة الضرورة للظروف التي يمر بها العالم الإسلامي حاليا.

(ب) هذا النظام الإسلامي الناقص يجب اعتباره نظاماً مؤقتاً، وهدفنا الأمثل هو السعي إلى **العودة مستقبلاً للخلافة الراشدة** (أي للحكم الإسلامي الكامل الشامل).

(جـ) إن نظام الخلافة الراشدة التي يجب إقامتها مرة أخرى في المستقبل يجب أن يتصف بالمرونة، لقد رأينا **أن الشريعة الإسلامية لا تفرض إطلاقاً شكلاً معيناً لنظام الحكم.** وكل نظام يتوفر فيه الخصائص الثلاثة المميزة للخلافة هو نظام شرعي وصحيح. ولكي نجعل العودة لنظام الخلافة الراشدة ممكناً، فإنه يجب علينا البحث عن حلول يمكنها في وقت واحد أن توفق بين **متطلبات الشريعة**، وأن تتجاوب مع **الظروف الحالية وذلك مع الأخذ في الاعتبار دروس التاريخ.**

٥٥١- إن التاريخ في هذا الصدد يقدم لنا ثلاثة دروس أساسية:

(أ) إن جمع الاختصاصات الدينية والسياسية في يد هيئة واحدة يؤدي في النهاية - كما أثبتته وقائع التاريخ - إلى تغلب الاعتبارات السياسية وسيطرة الهيئات والمؤسسات السياسية على الاختصاصات الدينية وامتصاصها لها تدريجياً، ومن ناحية أخرى فإن الفقه الإسلامي يعلمنا أن هذين النوعين من الاختصاصات مختلفان، وتمارسهما هيئتان مستقلتان كل منهما عن الأخرى.

وأخيراً فإن الأوضاع الحضارية الحالية توجب تأكيد هذا الاختلاف بطريقة واضحة، حتى يجد كل من هذين النوعين من السلطات والهيئات المختصة بها، والتي تختلف طبيعتها اختلافاً جوهرياً طريقة مناسبة للعمل بصورة مرضية وملائمة لوظيفتها الخاصة.

ينتج عن ذلك أن أحسن طريقة للجمع بينهما في الوضع الحالي لحضارتنا هو في رأينا أن يعهد بمباشرة السلطات التشريعية والدينية لهيئة مختلفة ومستقلة عن الهيئة المكلفة بمباشرة السلطات السياسية. وهاتان الهيئتان يجب أن يخضعا للسلطة العليا لرئيس قد يحمل لقب (الخليفة)، وهو الذي يجمع في شخصه هذين النوعين من الاختصاصات، دون أن يمنع التمييز بينهما أو يحول دون استقلال كل منها في طريقة تنفيذها في العمل.

إن ذلك سوف يؤدي لوجود قدر من التوازن في سير أعمال كل منهما، يحول دون امتصاص إحداهما للأخرى وسيطرتها عليها.

(ب) فيما يتعلق بتطبيق مبادئ القانون الإسلامي، فقد رأينا أن هذا النظام القانوني العظيم وصل إلى حالة من الركود أوقف نموه وتطوره بالقدر المناسب. لذلك نرى أنه من الضروري قبل التفكير في وضع هذه المبادئ مرة أخرى في ميدان التطبيق العملي أن نحث على القيام بنهضة علمية للفقه الإسلامي مع التفرقة بين ما يتعلق بالأمور الدينية(*) البحتة، وما يتعلق بالحياة الدنيوية من أحكام.

إن الأوضاع الحالية للحضارة تحتاج إلى مرونة دائمة فيما يتعلق بالأحكام المتعلقة بالشؤون الدنيوية، وذلك يضمن خضوع المواطنين مسلمين أو غير مسلمين لها.

(جـ) أما عن وحدة العالم الإسلامي، فتاريخ الخلافة يدل على أنها لم تستطع أن تبقى طويلاً في صورة دولة مركزية فضلا عن أنه من وجهة النظر الفقهية، فإنه ليس من المحتم أن يكون للوحدة شكل معين. وفوق ذلك فإنه يجب علينا أن نأخذ في الاعتبار الاتجاهات القومية والنزعات الانفصالية في بعض البلاد الإسلامية، وهي اتجاهات تزداد يوماً بعد يوم. لذلك فإنه يجب علينا أن نجد حلاً يمكن أن يضمن صورة من الوحدة بين الشعوب الإسلامية مع إعطاء كل بلد نوعاً من الحكم الذاتي الكامل. إن الحل الذي نراه يجب أن يضمن لنا تنمية القوميات، لتكون القاعدة المتينة لبناء المستقبل، مع كبح جماح النزعات العنصرية، حتى تتمشى مع تكوين جماعة عالمية في إطار جامعة شعوب شرقية، وهذا هو الحل العملي في نظرنا.

(*) يقصد العقيدة والعبادات.

الفصل الثاني

التطبيق العملي للنتائج السابقة في المستقبل

٥٥٢- علينا أن نبحث كيف يمكن أن نحقق بطريقة عملية هذه التطلعات العالمية التي تتبعنا نموها في أجزاء مختلفة من العالم الشرقي ذي الحضارة الإسلامية في المستقبل.

يبدو لنا أن هذا يمكن تحقيقه بالجمع بين النقاط الثلاثة التي أشرنا إلى أنها كفيلة باستعادة المقومات الجوهرية للخلافة الصحيحة في الوقت الحاضر:

١- الجمع بين الاختصاصات المتعلقة بالشؤون الدينية والسياسية:

٥٥٣- في هذه الناحية لقد أشرنا إلى ضرورة التمييز بين التنظيم الديني والتنظيم السياسي بشرط الجمع بينهما تحت الولاية الشاملة للرئيس (الخليفة).

إن النقطة الدقيقة في هذا الاقتراح هي **إقامة تنظيم ديني** لم يكن له وجود حتى الآن على صورة هيئة متميزة ومستقلة، لكن بحث هذه المشكلة الصعبة سوف يمكننا من تحديد الشكل الذي نقترحه لإعادة نظام الحكومة غير الصحيحة باعتبار أنه النظام الوحيد الممكن إقامته في الوقت الحالي.

في هذا الإطار تكون الهيئة الدينية بالصورة التي سوف نعرضها هي المحرك الأساسي لهذه الحكومة (الخلافة) غير الصحيحة، وذلك حتى تحين اللحظة التي يمكن فيها أن يضاف إليها التنظيم السياسي الذي يمكن وحده أن يتيح لنا العودة إلى نظام الحكومة الصحيحة الراشدة[١].

١- تشكيل هيئة الشؤون الدينية

٥٥٤- يمكن أن تشمل الهيئة العناصر الآتية:

(أ) الخليفة: وهو الرئيس المنتخب بمعرفة الجمعية العامة للهيئة بناء على ترشيح المجلس الأعلى.

(ب) **الجمعية العامة لهيئة «الخلافة»**: كل دولة وكل جماعة إسلامية[٢]

---

(١) إننا لا ندعي أننا نقدم حلاً نهائياً غير قابل للتغيير، وإنما نعرض هنا الحل الذي يبدو لنا أكثر مناسبة مع أوضاعنا الحالية.

(٢) يعتبر من الجماعات الإسلامية كل أقلية إسلامية في بلد غير مسلم (كالهند، الصين، بولندة.. الخ)

يمكنها أن ترسل كل عام عدداً من المندوبين يتناسب مع أهميتها، هؤلاء (المندوبون) يكونون جمعية عامة يرأسها الخليفة أو مندوب من قبله(*) .

(جـ) **المجلس الأعلى للهيئة** : كل دولة أو جماعة إسلامية يكون لها مندوب أو أكثر في هذا المجلس الذي يجتمع عدة مرات خلال العام في مقر الهيئة، وتحت رئاسة رئيسها (الخليفة) (**) وسيكون أعضاء المجلس أقل بكثير من عدد الأعضاء في الجمعية العامة.

إن المجلس الأعلى يشكل خمس لجان من بين أعضائه، وهي:

١- لجنة لشؤون العبادات والتنظيم الداخلي.

٢- اللجنة المالية [١].

٣- لجنة الحج.

٤- لجنة التعليم والدعوة.

٥- لجنة العلاقات الخارجية [٢].

=

والبلاد الإسلامية غير المستقلة الموضوعة تحت الحماية أو الانتداب تعتبر دولاً لا مجرد جماعات.

(*)تعليق: يلاحظ أنه لم يحدد لنا طريقة اختيار المندوبين الممثلين لمختلف الأقاليم، لأن الظروف السياسية قد لا تسمح باتباع قاعدة واحدة.

(**)في النص الفرنسي يصف الرئيس بأنه الخليفة والهيئة بأنها خلافة، ولكن في نظرنا أن هذه التسمية سابقة لأوانها لأنها تناقض المبدأ الذي يؤكده دائماً، وهو أن نظام «الخلافة» يقوم على الجمع بين الاختصاصات المتعلقة بالشؤون السياسية والدينية .

(١)نحن نعتقد أن نصف الزكاة الواجب على المسلمين دفعها كل عام يمكن أن يدفعوها بأنفسهم لخزينة الخلافة، ويكون على الخلافة أن توجه هذا النصف إلى أربعة من المصارف الشرعية الثمانية للزكاة وهي:

١- في سبيل الله.

٢- سهم المؤلفة قلوبهم.

٣- سهم عتق الرقيق لتسهيل تحريرهم، وبه تساهم الخلافة في مهمة القضاء على الرق.

٤- سهم العاملين عليها.

(كما أن خزينة الهيئة سوف تساهم في تمويلها مساهمات من الحكومات، ومن الجماعات الإسلامية ومن الهبات والأوقاف . . . الخ)

(٢) علاقة الهيئة (الخلافة) مع البلاد الإسلامية تكون من خلال أعضاء لجان تؤسس في كل بلد، هذه اللجان سيكون لها فوق هذا عمل إضافي في مجتمعات الأقليات الإسلامية، فسيكون على هذه =

٢- اختصاصات هيئة الشؤون الدينية

٥٥٥- الهيئة في مجموعها سوف تباشر جميع اختصاصات الشؤون الدينية التي عددناها من قبل، والتي تختص بها الحكومة الإسلامية الكاملة، ولكنها تتكون من عناصر سيكون لكل منها اختصاص.

(أ) **الرئيس** (الخليفة) باعتباره ممثلاً للعالم الإسلامي سوف يكون الرئيس الأعلى لهذه الهيئة، ويباشر سلطاته طبقاً للقانون، ولكن رئاسته غير كاملة (ناقصة) طالما أن التنظيم السياسي (جامعة الشعوب الشرقية) لم تكتمل.

(ب) **الجمعية العامة**: عملها الأساسي هو مناقشة التقرير السنوي الذي يقدمه المجلس الأعلى عن أعماله، وإصدار رغبات يدرسها المجلس.

(جـ) **المجلس الأعلى**: يتخذ قرارات بشأن كل مسألة بعد أن تتم دراستها بمعرفة اللجنة المختصة.

٥٥٦- إن الهدف الأساسي لهذا المجلس سوف يكون ما يلي:

تمكين الخليفة- في مباشرة صلاحياته الدينية- من الاستعانة بهيئة شورى هي المجلس الأعلى، وتراعي في نفس الوقت التعبير عن اتجاهات الرأي العام للعالم الإسلامي من خلال الجمعية العامة التي تجتمع مرة كل عام، وبذلك يستطيع المجلس الأعلى أن يراعي هذه الاتجاهات. إن هذا الحل سوف يضمن التعاون بين كل البلاد

=

اللجان تعيين المبعوثين في الجمعية العامة ومجلس الهيئة.

ويحسن أن يوجد مجلس للمجتهدين يضم ممثلين لكبار علماء الفقه الإسلامي تحت رعاية الهيئة، وتكون مهمة هذا المجلس إصدار فتاوى في موضوعات الفقه الإسلامي التي يتم اختيارها عن طريق الاتصال بفكر الحضارة الحديثة(*).

سوف يكون هذا المجلس مستقلاً عن الهيئة ❖(الخلافة)، لأنه يمثل بطريقة ما الهيئة التشريعية الإسلامية في حين أننا نعتقد أن الخلافة تقوم بمهمة تنفيذية للشريعة الإسلامية فقط (فيما يتعلق بالشؤون الدينية التي قد تتخلى عنها الحكومات، وخصوصاً إذا كانت حكومات أجنبية أو وطنية لا دينية ...).

(*)حاشية: نحن نعتقد أن مجلس المجتهدين يجب أن يكون العنصر الأساسي للهيئة، ويكون ضمان استقلال الاجتهاد في الفقه هو المهمة الأولى للهيئة، وتكون المهام الأخرى ثانوية تنفيذية ومقصورة على ما تتخلى الحكومات عنه، لأنها في الأصل من اختصاص الحكومة، وتلتزم بالقيام بها طالما كانت منتمية للإسلام، ولو كانت ناقصة.. فوجود الهيئة ضروري للشعوب الإسلامية الخاضعة للحكم الأجنبي أو لحكم لا ديني، أو لحكم ينتمي للإسلام، ولكنه لا يهتم بهذه الشؤون لسبب ما ...

الإسلامية، ويجعل من الهيئة (الخلافة) تنظيماً عمليا مفيداً وتستطيع الجماعات الإسلامية المبعثرة في البلاد الأجنبية أن تندمج بذلك مع شعوب الأقطار المستقلة في وحدة دينية، تباشر نشاطها كجماعة أو أمة واحدة بموجب قرارات نهائية، ولا تكون الهيئة (الخلافة) بعد ذلك مجرد صورة أو علاقة تاريخية.

٥٥٧- هناك ملاحظة ختامية هي أن نظام الهيئة يجب أن يكون له وجود شرعي معترف به في جميع البلاد، وأن تكون له شخصية دولية، لأن الهيئة تحتاج إلى وسائل تدخل في نطاق العلاقات الدولية لتقوم بدورها في حماية المصالح الدينية للمسلمين الذين ما زالت الأغلبية العظمى منهم تتكون من رعايا لدول أجنبية. إن مسألة وجود تمثيل دبلوماسي للهيئة، وتمثيل الدول الأخرى لديها هي مسألة دقيقة ليس من الممكن القطع فيها برأي الآن، وإن كان المبدأ يبدو لنا رغم ذلك مقبولاً على الأقل فيما يتعلق بعلاقات الهيئة مع البلاد الإسلامية. (١)

---

(١) في رأينا أن الوسيلة العملية للتوصل إلى تأسيس هيئة عالمية إسلامية هو البدء بإنشاء الهيئات الوطنية اللازمة في كل بلد إسلامي، من المفيد أن تعقد مؤتمرات إسلامية من وقت لآخر لتشجيع الحركة، ولكي يعتاد المسلمون مناقشة شؤون التنظيم العالمي المنتظر.

إنه فقط عندما تنضج فكرة الهيئة العالمية، وحين تؤسس هيئات وطنية لهذا الغرض في جزء كبير من العالم الإسلامي، حينذاك يصبح عقد المؤتمر الإسلامي ونجاحه ممكناً لإعداد النظام التأسيسي لهذه المنظمة.

خلال العام الحالي اجتمع اثنان من المؤتمرات الإسلامية واحد بالقاهرة في (١٣- مايو ١٩٢٦) والثاني بمكة في (٨ يونية ١٩٢٦).

لقد أشرنا فيما سبق إلى الأعمال التحضيرية لإعداد اجتماع مؤتمر القاهرة، وهذا هو محضر جلسات هذا المؤتمر كما نشر في الصحف المصرية:

افتتح المؤتمر بحضور مندوبين وشخصيات ينتسبون إلى البلاد الإسلامية المختلفة (مصر، سورية، فلسطين، العراق، الحجاز، الهند، أندونيسيا، ليبيا، تونس، المغرب، الترانسفال، بولونيا) شكلت لجنتان لفحص المسائل المطروحة على المؤتمر، وقد عرض تقريرهما في الاجتماع العام فأقرهما.

تقرير اللجنة الأولى يشتمل على ما يلي:

(أ) يجب أن يوجد خليفة هو الرئيس الديني والدنيوي للعالم الإسلامي، ويجب ألا يكون للإسلام سوى خليفة واحد تتوفر فيه الشروط اللازمة فيمن يتولى الخلافة.

(وهذه الشروط تكون ضرورية إذا استطاع العالم الإسلامي أن يجد من تتوفر فيه هذه الشروط).

(ب) إن إقامة الخلافة واجب إلزامي.

(جـ) تولية الخليفة تتم بوصية من الخليفة السابق وبمبايعة أهل الحل والعقد، أو بسيطرة وتغلب حاكم مسلم، ولو أنه لا تتوفر فيه شروط الأهلية (نرى بذلك أن اللجنة لم تفرق بين الخلافة الصحيحة والخلافة الناقصة)

=

٣- تطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية

٥٥٨- هذه أصعب مشكلة وربما كانت العائق الأكبر لإعادة الخلافة الصحيحة. هناك عقبتان أساسيتان:

١ - لكي يكون تطبيق الشريعة الإسلامية في الوقت الحالي مؤيداً من المواطنين غير المسلمين يجب أن يكفل لهم المساواة التامة مع المسلمين، وعلاوة على ذلك ألا يترتب عليه انتقاص من حريتهم الدينية.

٢ - بالنسبة للمسلمين أنفسهم فإن التشريع الإسلامي لا يمكن تطبيقه إلا بعد إدخال ما يستلزمه التطور في بعض أحكامه، وخاصة منها ما يتعلق بالناحية الاقتصادية أو المعاملات العقارية ليصبح متجاوباً مع ضرورات الحضارة الحديثة.

يجب إذن بذل مجهود علمي شاق لاجتياز هذه العوائق، وإلى أن يتم هذا العمل فإن القوانين السائدة تستمر الآن في البلاد الإسلامية طالما أن الشريعة الإسلامية لم تهيأ

=

أما تقرير اللجنة الثانية فتضمن ما يلي:

(أ) أنه في الحالة التي يمر بها العالم الإسلامي حالياً يتعذر تولية خليفة مع الالتزام بكافة الأحكام الشرعية.

(ب) لمواجهة هذا الوضع يجب على المجلس الإداري للمؤتمر الإسلامي العالمي في القاهرة أن يوالي اتصالاته مع العالم الإسلامي بواسطة لجان تؤسس في كل بلد إسلامي، والدعوة لعقد مؤتمرات إسلامية من وقت لآخر، لكي يستطيع إيجاد حل لمسألة الخلافة.

في الجلسة العامة تقرر أن المؤتمر القادم سوف ينعقد بالقاهرة (ولكنه لم ينعقد).

أما عن مؤتمر مكة فقد علمنا من مصر أنه بتاريخ (٨- يونية) افتتحه الملك ابن آل سعود، واشترك فيه تسعة وخمسون مندوباً يمثلون مسلمي الهند وروسيا، أندونيسيا، فلسطين، نجد وعسير والحجاز، مصر والسودان، وقد تولى رئاسته الشريف عدنان. أما رؤساء بعثات الهند وروسيا فقد عينا نائبين للرئيس (نقلا عن مجلة منبر الشرق ليوم ١١- يونية عام ١٩٢٦) أما عن خطاب الافتتاح الذي ألقاه الملك ابن آل سعود، فقد نشرته مجلة السياسة يوم (٩ -يونية- ١٩٢٦)، لقد اعترف الملك فيه للمؤتمر بالحرية المطلقة للمناقشة بشرط ألا يتدخل في مسائل السياسة الدولية، وألا يتدخل في العلاقات بين الشعوب الإسلامية وحكوماتها.

ونلاحظ أن المؤتمر كان هدفه أن يناقش مستقبل الحجاز.

للتطبيق العملي الفوري ، ولكي تستبدل الشريعة الإسلامية بهذه القوانين فإن تطوير الفقه الإسلامي يجب أن يشمل مرحلتين :

• مرحلة علمية • مرحلة قانونية

١- المرحلة العلمية

٥٥٩- هذه هي المرحلة التمهيدية ، وهي الأكثر صعوبة . وهي تتضمن القيام بحركة أبحاث نظرية هدفها دراسة الشريعة الإسلامية على ضوء القانون المقارن .

في نظرنا يجب أن تكون نقطة البداية لهذا العمل الفصل بين الجزء الديني والجزء الدنيوي للشريعة الإسلامية[١] . وفيما يتعلق بالجزء الدنيوي يجب التمييز بوضوح بين الأصول الثابتة [*] ، والقواعد أو الأحكام المتغيرة[٢] .

٥٦٠- يمكن أن يمر العمل بمرحلتين : مرحلة الجهود الفردية ثم مرحلة الجهود الجماعية . وللبدء في هذا العمل يجب أن يقوم رجال مؤهلون بدراسات جدية لتاريخ الفقه ومنهج الشريعة الإسلامية .

في هذه الدراسة يجب على هؤلاء العلماء [٣] أن يراعوا أن الشريعة الإسلامية

---

(١) إن الجزء العقيدي يخرج عن دائرة دراستنا ، لأنه يجب أن يبقى من اختصاص علماء الشريعة ، ولما كانوا يفرقون بين علماء العقيدة وعلماء الفقه (المتكلمين والفقهاء) فنرى أن علماء العقيدة إلى جانب علم الكلام ، وهو موضوعهم الأصلي ، فإنهم يختصون كذلك بجانب من الفقه الخاص بالعبادات .

تعليق : في الهامش (٦) يقصد بالجزء الديني الأحكام التي لا تطبق على غير المسلمين ولذلك نقلناه إلى الصلب .

(*) تعليق : «لم يشر إلى معيار التفرقة بين النوعين ، ولكن الفقه يقدم معياراً مستمداً من طبيعة مصدر الحكم . فما كان مقرراً بنص قطعي من أحكام الفقه ، فهو ثابت لا يقبل الاجتهاد ، لأنه لا اجتهاد في مورد النص . والمقصود هو النص قطعي الورود والدلالة » .

(٢) الأصول الثابتة هي المبادئ المبنية على أسس دائمة من شأنها أن تتكرر في كل الأزمان والأماكن ، أما القواعد المتغيرة فهي تتأثر بحالة الحضارة في مكان وزمان معينين . الأصول الثابتة دائمة وعالمية ، أما القواعد المتغيرة فتكون مرتبطة بظروف الزمان والمكان .

(٣) نقلنا هذا الهامش إلى الصلب لأهميته .

قابلة للتطبيق على غير المسلمين من المواطنين كذلك. لهذا فإن عليهم التمييز بين القواعد التي لها طابع ديني، وتلك التي تكون ذات طابع قانوني بحت في الفقه الإسلامي، فالنوع الأول تحتفظ قواعده بقوة معنوية يفرضها الضمير على المسلم، أما قواعد النوع الثاني فهي وحدها تدخل في نطاق القانون بالمعنى الصحيح، وتطبق على جميع المواطنين سواء أكانوا مسلمين أم غير مسلمين. .

في نظرنا أن فكرة كون الشريعة الإسلامية صالحة للتطبيق على نطاق عالمي يجب أن ندافع عنها، لقد كتب الدكتور Enrico Insabato يقول: «إن الشريعة الإسلامية دقيقة وثابتة من حيث صياغتها، لكنها مع ذلك تتلاءم مع ضرورات الواقع، وإن تطورها لا يقلل من قيمتها وفاعليتها. لقد بقيت قروناً طويلة محتفظة تماماً بحيويتها ومرونتها رغم صياغتها الدقيقة التي تعطي أحكامها صبغة دينية.

«بالاختصار فإن الشريعة تحتوي على الروح العالمية للحضارة[1]، وهي تهدف إلى القيم الروحية حتى وهي تنظم الأشياء العادية. إن كل الأفكار الزائفة عن الشريعة هي من الأخطاء النفسية التي قد تصدر عن أشخاص أذكياء وغير متحيزين، ولكنهم ليسوا على دراية كافية: إنها تصدر عن الخلط في تفسير السنة (يقصد الشريعة) وتحديدها. إن خلافة صحيحة جديدة عليها أن تمحو كل ما قيل وحدث في تاريخ الإسلام بعد السوابق المقدسة للخلفاء الراشدين الأربعة الأوائل. إن هذا لا يعني أن الخلافة عليها هدم أو نسيان أو إهدار الصرح العظيم للعلوم الإسلامية التي أعطت العالم شريعة خالدة متفوقة في أحكامها عن القوانين الأوربية بل إنها سوف تستفيد من اجتهادات الأئمة مؤسسي المذاهب الأربعة، وسوف تستبعد الخلافة كل ما يعوق النهضة الإسلامية، وسوف تقودها نحو الحياة والحضارة المعاصرة. . »

قد ينتج عن هذه الحركة العلمية بالطبع اختلافات في وجهات النظر، ولكن

---

(١) راجع (انريكوانزا باتو) في كتابه الإسلام وسياسة الخلفاء (بالإيطالية ص ١٤٠/١٤٦)، ونجد كذلك أبحاثاً شيقة عن الروح العصرية في الإسلام باريس ١٩٢٣ الأستاذ كرستيان شرفيل Christian Charfil في كتابه «الروح العصرية في الإسلام»، تراجع مجلة الشرق الحديث العدد الأول (٢١أ) ص ٢١٤، التي نشرت مقالاً للدكتور/ جورج سمنة، وهو سوري غير مسلم تحت عنوان «الشرق أرض الإسلام»، وهو يبرز روح التسامح في الإسلام وقدرته الطبيعية لتأمين المساواة المدنية لصالح الأقليات الدينية في الشرق. . .

سوف يكون لهذه الخلافات الخصبة فضل التمهيد للاجتهاد الجماعي للتنظير، ومن أجل تحقيق هذا الهدف العلمي يمكن إنشاء معاهد قانونية، وطنية أولاً وعالمية بعد ذلك، ويمكن انعقاد مؤتمرات مؤقتة أو مستمرة..

بذلك نصل إلى درجة من الاستقلال الفقهي تكون القاعدة لعمل تشريعي خصب (*).

(*) حاشية:

إن وجوب دراسة الفقه الإسلامي، وفتح باب الاجتهاد، ليكون تطبيق الشريعة أساساً لاستقلالنا الفقهي كان من أول الموضوعات التي شغلته في مذكراته طوال حياته، ويكفي في ذلك مراجعة ما كتبه بتاريخ ٢١/ ١/ ١٩٢٢ م في مدينة ليون (مذكرة رقم ٨) التي أشرنا إليها في تعليقنا على مقدمته...

كما ورد في المذكرة رقم (١٤) في ليون بتاريخ (٢٥/ فبراير/ ١٩٢٢م) قوله: «وددت لو وفقني الله إلى خدمة بلادي في أن أشترك في عمل لإنهاض الشريعة الإسلامية وجعلها صالحة للتقنين في الوقت الحاضر».

وفي المذكرة رقم (٥٧) التي كتبها في مدينة ليون بتاريخ (٢ يناير ١٩٢٣م) قال ما يأتي: «وددت لو خدمت القانون في شيئين: أن أصل في الشريعة الإسلامية حبل الماضي بالحاضر، وأن أضع شرحاً للقانون المصري يشمل الأحوال الشخصية...».

كما ذكر في مذكرته رقم (١٣٨). التي كتبها في باريس بتاريخ ٢٣ نوفمبر ١٩٢٣م ما يلي:

«يخيل إلي أنه يجب في النهضة المرجوة للشريعة الإسلامية بذل مجهودين مستقلين إلى حد ما، المجهود الأول يتعلق بالقانون الخاص، والمجهود الثاني يتعلق بالقانون العام، ولهذا يحسن إنشاء هيئات للعمل على تبيين القانون الدولي والقانون الدستوري الإسلاميين على مثال الهيئات الغربية التي تعمل للقانون الدولي الغربي والقانون الدستوري...»

وفي المذكرتين رقم (٣٠٦-٣٠٧) اللتين كتبهما في دمشق (١٢، ١٣ مارس ١٩٤٤م) عرض خطة مفصلة لدراسة الفقه الإسلامي بكلية الحقوق، وتكلم بعد ذلك عن إنشاء معهد مستقل للفقه ومجلة ومؤلفات علمية وفيما يلي نص المذكرتين:

«أسجل هنا مشروعاً لدراسة الفقه الإسلامي دراسة علمية حديثة: يحسن البدء بإنشاء دبلوم في قسم الدكتوراه بالجامعة للفقه الإسلامي تكون -إلى جانب الدبلومات الثلاث الموجودة- إحدى الدبلومين الضروريتين للحصول على درجة الدكتوراه في القانون. ويدرس في هذه الدبلوم الفقه الإسلامي بمذاهبه المختلفة، ومقارنة الفقه الإسلامي بالقوانين الغربية وأصول الفقه الإسلامي وتاريخ الفقه الإسلامي».

«وبعد أن تقوم هذه الدبلوم على أساس قوي ينشأ معهد للفقه الإسلامي تكون مدة الدراسة فيه سنتين إحداها تدرس فيها العلوم المتقدمة، وتنتهي بدبلوم للدكتوراه- كما كانت من قبل- والأخرى تكمل السنة الأولى ويدرس فيها القانون العام في الفقه الإسلامي والقانون الدولي (من عام وخاص) في الفقه =

الإسلامي، والقانون الجنائي في الفقه الإسلامي وقانون المرافعات في الفقه الإسلامي. وتنتهي دراسة السنتين في المعهد بدبلوم عليا ممتازة في الفقه الإسلامي ويستطيع من يحصل على هذه الدبلوم أن يحصل على درجة الدكتوراه في الفقه الإسلامي إذا هو قدم رسالة. وهذه الدكتوراه في الفقه الإسلامي هي غير الدكتوراه في القانون التي قد يكون إحدى دبلوميها دبلوم الفقه الإسلامي كما تقدم» .

«بعد أن تستقر هذه الخطوة الثانية -خطوة المعهد التابع للجامعة- تأتي الخطوة الثالثة وهي استقلال هذا المعهد عن الجامعة، فيصبح معهداً ذا شخصية معنوية وميزانية مستقلة وتكون دراسته للفقه الإسلامي بالطرق الآتية:

١ - طريق التدريس وإعطاء الإجازات الدراسية للطلبة: ويبقى المعهد في سنته الأولى يحضر لدبلوم الفقه الإسلامي التي تصلح أن تكون إحدى دبلومي الدكتوراه في القانون، وفي سنته الثانية يحضر للدبلوم العليا الممتازة في الفقه الإسلامي التي إذا اقترنت برسالة، تمنح الطالب درجة الدكتوراه في الفقه الإسلامي ، ويجوز منح هذه الدرجة لطلبة الجامعة وطلبة الأزهر. ويرصد في ميزانية المعهد عشرون مكافأة دراسية للطلبة يخصص بعضها للطلبة المسلمين غير المصريين.

٢- طريق إنشاء مجلة الفقه الإسلامي.

٣- طريق نشر سلسلة من الكتب والرسائل في الفقه الإسلامي.

وينبغي أن يرصد في ميزانية هذا المعهد خمسة كراس على الأقل، كرسي منها للفقه الإسلامي وكرسي ثان للفقه الإسلامي المقارن في مذاهبه المختلفة، وكرسي ثالث للفقه الإسلامي المقارن بالقوانين الغربية، وكرسي رابع لأصول الفقه، وكرسي خامس لتاريخ الفقه ثم يرصد العدد المناسب من الأساتذة المساعدين والمدرسين والمعيدين. وينبغي أن يرصد كذلك في الميزانية مبلغ كاف لإنشاء مكتبة كبرى في الفقه الإسلامي تكون حاوية لجميع الكتب الهامة في الفقه وفي العلوم المتصلة به.

هذه هي الخطوات الثلاث المتعاقبة التي يمر بها المشروع: إنشاء دبلوم في قسم الدكتوراه، ثم إنشاء معهد تابع للجامعة، ثم جعل هذا المعهد مستقلاً له شخصية معنوية وميزانية مستقلة.

ولما كان هذا المشروع قد استغرق تفكيري فإنني فكرت في تطبيق المبادئ المتقدمة، وفي وضع ميزانية مستقلة للمعهد في خطوته الأخيرة. حيث يصبح معهداً مستقلاً . . . . . »

انتهت المذكرتان ٣٠٦-٣٠٧ .

لقد وصل اهتمامه بهذه الفكرة إلى الحد الذي أشار إليه في الجزء الباقي من المذكرة الذي لم ننقله، حيث قال إنه «لم يتمالك من تطبيق المبادئ المتقدمة في إعداد ميزانية للمعهد في خطوته الأخيرة حتى يصبح معهداً مستقلاً» بل أضاف للميزانية بخطه أسماء بعض الأساتذة الذين يرى أنهم يصلحون للتدريس فيه . .

في المذكرة رقم (٣٧٥) التي كتبها في الإسكندرية في ١٢/ ٨/ ١٩٥١ م ، قال: «لقد ازددت يقيناً، وأنا اليوم أستقبل السابعة والخمسين من عمري، وأن مشروع الفقه الإسلامي، وما ينبغي لهذا الفقه المجيد من دراسة علمية في ضوء القانون المقارن، قد انغرس في نفسي، وأصبح جزءاً من حياتي، يكبر معها، ولكنه لا يشيب ولا يهرم، وقد واتاني توفيق الله وصدر القانون المدني المصري، ثم القانون المدني السوري، ثم القانون المدني العراقي. فأصبح الآن من المستطاع أن . . . يستخلص من

٢- المرحلة التشريعية

٥٦١- الأساس في هذه المرحلة هو السير في تدوين الشريعة بطريقة حذرة وتدريجية. إن الأحوال الشخصية الخاضعة فعلاً للشريعة الإسلامية فيما يتعلق بالمسلمين يمكن لها أن تكون أول ميدان للتجربة التشريعية، وهي لم تواجه في أغلبية البلاد الشرقية أية منافسة من تشريعات أخرى، لكن في هذا المجال يجب جعل الشريعة الإسلامية كفيلة بالتطبيق على غير المسلمين ذلك أن هؤلاء يقابلون متاعب شديدة التعقيد ناتجة عن تعدد الجهات القضائية الطائفية، وعدم وضوح تشريعاتهم الخاصة، لذلك حالياً كثيراً ما يلجؤون إلى القضاء الإسلامي الذي يفضلونه على محاكمهم الطائفية، ولا سيما في الأمور المالية (مثل التركات) وبفضل الحركة العلمية التي يجب أن تسبق المرحلة التشريعية، سيعرض فقه الأحوال الشخصية بأسلوب عصري يبرز استقلاله عن الاعتبارات العقيدية، ويسمح للمشرع أن يختار من الآراء في الفقه الإسلامي ما يتمشى مع الاتجاهات الاجتماعية الحديثة، مما يجعل هذا التشريع شاملاً للمواطنين غير المسلمين.

٥٦٢- بعد نجاح التجربة في مجال الأحوال الشخصية يمكن أن نتقدم خطوة أخرى نحو القوانين المتعلقة بالأموال العقارية، وفي هذا الموضوع سوف تصطدم في

=

هذه التقنينات الثلاثة «قانون مدني عربي» هو الذي يكون محل الدراسة والمقارنة بالفقه الإسلامي العتيد. فإذا ما استطعت أن أحقق أملاً يجيش في نفسي، فأحمل جامعة الدول العربية على أن تنشئ جامعة علمية للثقافة العربية تحدثت في شأنها إلى الأمين العام أمكننا دراسة الفقه الإسلامي، والقانون المدني العربي في معهد خاص ينشأ في داخل هذه الجامعة.

فاللهم اكتب لي أن أحقق هذا الأمل المقدس الذي تنطوي عليه جوانحي، ويهفو له قلبي ولا يبرح ذاكرتي منذ سن الشباب إلى اليوم وقوّني اللهم على الاضطلاع به. . . »

وفي مذكرته رقم (٣٨٧) التي كتبها في الإسكندرية بتاريخ (١١ أغسطس ١٩٥٣م) قال:

«لقد شاء الله أن يكون هذا العام هو الذي يفتتح فيه معهد الدراسات العربية العالية فاللهم وفقني إلى خدمة الفقه الإسلامي في هذا المعهد، واجعل جهودي في خدمته نواة لغرس عظيم. . . »

إن توسعه في الكلام عن الفقه الإسلامي في هذا الكتاب يؤكد أن هذا الاتجاه عنده أصيل قديم وهذه المذكرة الأخيرة عام ١٩٥٣ تؤكد ما نقوله من أنه لم يتخل عن المشروع الذي اقترحه هذا الكتاب، وإنما اختار العمل له في المجال العلمي لخدمة الفقه الإسلامي وتجديده.

بلاد مثل مصر بصعوبة من نوع آخر، نتيجة لتطبيق تشريعات أجنبية منذ زمن طويل أقحمت على الأعراف القانونية في هذه البلاد، وقد يترتب على التغيير المفاجئ زعزعة استقرار العلاقات القانونية، لذلك لا يمكن العمل على استبدال هذه التشريعات ليحل محلها قوانين ذات لون وطني وإسلامي إلا على مراحل تدريجية[1].

إن سياسة التعديل التدريجي المنفذة بحذر وتدرج تفرض نفسها، سواء في نطاق القانون الخاص (فيما عدا القانون المدني)، أو في القانون العام، وهي الحالات التي تولت الحركة العلمية تطويرها[2].

---

(١) يمكن أن نبدأ الخطوة الأولى بتقرير مبدأ دستوري يجعل الشريعة الإسلامية هي القانون العام. ومعنى ذلك أنه في حالة عدم وجود نص وضعي يلتزم القاضي بتطبيق أحكام الفقه الإسلامي التي تقررها الحركة العلمية التي أشرنا إليها، ويستمر ذلك طالما أن القوانين المستوردة لم تلغ. بذلك يتعود القضاة الرجوع إلى مصادر الفقه الإسلامي ومراجعه في حالة عدم وجود نص في القوانين الأجنبية التي تطبق في بلادنا باعتبارها قوانين وضعية، وبذلك يبدأ التطور في البيئة القانونية عندنا، أما الخطوة الثانية فتكون بإلغاء فعلي للقوانين المستوردة التي تكون في مستوى أقل من الفقه الإسلامي وتطبق بدلاً منها الأحكام الإسلامية التي تنتج عن الحركة العلمية التي ندعو لها.

إن ما يتبقى من أحكام القوانين المستوردة بعد هاتين الخطوتين يجب أن يحل محلها الفقه الإسلامي بعد تطويره ليطبق دون إخلال باستقرار العلاقات القانونية في المجتمع.

(٢) في حالة وضع الفقه الإسلامي في صورة تقنين حديث يحسن استعمال صياغة تشريعية مرنة تسمح للقضاء بمراعاة الملاءمة بين النصوص الثابتة، وبين الحاجات المتغيرة والضرورات العملية على ضوء التوجيهات العامة التي يرسمها الفقه. من المرغوب فيه أيضاً أن يوجد قدر من الوحدة في وجهة النظر لدى واضعي النصوص في البلاد الإسلامية المختلفة، وسوف يحدث هذا حتماً بحكم الضرورة طالما أنهم جميعاً يستمدون نصوصهم من مصدر أساسي واحد هو الفقه الإسلامي. ولكن من الطبيعي مراعاة تنوع الظروف الاقتصادية في البلاد المختلفة. إن التقارب بين نصوص القوانين في أقطارنا المختلفة سوف يخفف آثار تنازع القوانين، وسوف يوسع مجال النشاط الفقهي في البلاد الإسلامية، ويقوي اتجاه القضاء نحو الابتكار في القواعد، إذ يستفيد كل منها بما يصل إليه اجتهاد القضاء في البلاد الأخرى الشقيقة.

لا يجوز أن يكون هناك اعتراض على موضوع استبدال الفقه الإسلامي بدلاً من القوانين الأجنبية بحجة أنه يترتب عليه إبعاد البلاد الإسلامية عن الحضارة الغربية، لأن التغيير سيتم بعد دراسة عميقة للفقه الإسلامي تبرز روحه العصرية، وسوف يكون ذلك وسيلة لإلغاء الامتيازات في البلاد التي منيت بهذا النظام. ثم إنه من مصلحة الدراسات القانونية العالمية إبراز نظام قانوني إسلامي متجدد أصيل =

٥٦٣ ـ رأينا أن وحدة الإسلام في صورة متطرفة غير مرنة لدولة مركزية لم تعد ممكنة الآن، وأن فكرة تكوين منظمة للشعوب الشرقية يمكنها أن توفق بين الاتجاهات القومية الناشئة مع ضرورة تأمين قدر من الوحدة بين الشعوب الإسلامية.

وقبل أن نبين أنه من الممكن عملياً أن نحقق هذا المشروع، وأن نرسم الخطوط العريضة للمنظمة المنتظرة يتحتم علينا أن نذكر ملاحظة أولية: ذلك أنه عند دراسة موضوع تطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية كنا قد بحثنا إمكانية إقامة نظام قانوني إسلامي يسري على كل المواطنين مسلمين أو غير مسلمين، هذا البحث يؤيد فكرة الجامعة الإسلامية بالمعنى الواسع الذي يضم مجتمعاً سياسياً، وليس فقط دينياً، بمعنى أنها تكون جامعة تضم جميع الأديان بشرط أن تحترم قوانينها الدستورية. هذه الجامعة لها طابع عالمي (يسمو على القوميات) أقامت قواعده قرون طويلة من الثقافة العلمية المشتركة التي تتجاوز فكرة الجماعة الدينية لذلك نطلق عليها اسم جامعة الشعوب الشرقية...

لقد أبدى الأستاذ لا مبير آراء مقاربة لهذه فقد قال: «إنني أعد من أحسن شركائي في الدراسات المقارنة إلى جانب أغلبية من المسلمين بعض المسيحيين والإسرائيليين من الشرق، إن استعمال كلمة **الأمة الإسلامية** لا يعني أنه مجتمع من المسلمين وحدهم. بل إنني أعني بذلك حضارة لها طابع خاص يقدمها لنا التاريخ كثمرة لجهود جماعية مشتركة لكل الشعوب، وكل الجماعات الدينية التي تحيا منذ قرون طويلة، **وعملت جنباً إلى جنب تحت راية الإسلام**، وتبدو لنا إذن كحضارة مشتركة لكل سكان الشرق الإسلامي لنفس الأسباب التي تجعل الحضارة المسيحية الغربية ملكية مشتركة لكل الغربيين، حتى بما فيهم اللادينيون والكاثوليك والبروتستانت[1]».

=

يزوده بمورد عظيم للأفكار الجديدة، ومجالات جديدة للابتكار والتجارب. ثم إن الفقهاء المسلمين سوف يساهمون بذلك في تطوير العلوم القانونية في العالم.

(١) في مقدمته لرسالة محمود فتحي «النظرية الإسلامية في التعسف في استعمال الحقوق» من منشورات المجموعة الشرقية للدراسات القانونية والاجتماعية المقارنة ص ٧، ٨.

=

١- الإمكانية العملية لإنشاء جامعة شعوب شرقية

٥٦٤- من المهم أولاً أن ننظر بعين الاعتبار لاعتراضين على الإمكانية العملية لقيام جامعة شعوب شرقية: أولهما اعتراض من جانب بعض الشرقيين، أما الآخر فقد أثاره كتاب غربيون.

٥٦٥- لا يزال يوجد بالشرق بعض العقليات المشككة التي لا تؤمن بإمكانية وجود حركة عالمية تضم الشعوب الشرقية. إنهم يقولون: إنه لكي تنشأ منظمة لشعوب الشرق يجب أولاً أن توجد هذه الشعوب(*)، وفي نظرهم أن شعوب الشرق لم تصل بعد إلى درجة من الارتباط في كيانها الداخلي، تجعل لكل منها من الوحدة الذاتية ما يكفي لكي تضمهم جامعة أو منظمة أممية، ويضيف هؤلاء أن تاريخ أوربا يؤيد هذه الحقيقة، إذ إن عصبة الأمم في جنيف لم تكن إلا المرحلة الأخيرة من مراحل تطور القوميات الأوروبية، وقد استغرق هذا التطور قروناً عديدة قبل الوصول إلى تجمع مختلف الأمم في منظمة عالمية، إنهم يميلون إلى القياس بين الإسلام والمسيحية، بين الشرق والغرب، يصلون بذلك إلى أن الشرق يجب أن يسير في نفس الطريق الذي اجتازه الغرب قبله.

إن الإمبراطورية الرومانية المقدسة في نظرهم تقاس على الخلافة الإسلامية،

=

ولقد توصل البارون . كاراديفو Baroni Cara de vaux إلى نتائج مماثلة. ولكن عن طريق آخر فقال: «لا يجوز الخلط بين الإسلام والشرق، فالإسلام دين، أما الشرق فهو الإقليم الذي يسود فيه هذا الدين الإسلامي، فعندما نتكلم عن خصائص الشعوب الإسلامية وعبقريتها وفكرها، فإننا لا نفرق بين العقيدة والوطن، أو بعبارة أخرى لا نوضح إن كنا نتكلم عن الإسلام أو الشرق؟ «مفكرو الإسلام» ٥/ ٤٢٠.

فالإسلام والشرق يعني بهما الإقليم الذي تسوده حضارة الإسلام، أو الأمة أو المجتمع الإسلامي، هذه المصطلحات كلها تعبر عن حضارة عريقة لا بد أن تقوم بدور بناء في المستقبل، لأنها تضم التقاليد الفكرية الثقافية العريقة المشتركة التي تميز بها الشرق.

(*) تعليق: في المذكرة رقم ١٧٠ التي كتبها في باريس بتاريخ ١١/ ٤/ ١٩٢٤ حذر من المغالاة في مبدأ القومية مغالاة تؤخر العمل للوحدة الإسلامية، فقال: «إن فكرة القومية دبت في الشرق، ولا يمكن أن تنتشر، وكل ما يطلب من الشرقيين هو أن يتدبروا التاريخ فيروا أن الغرب انتشرت فيه هذه الروح وأصبح القوم أقواماً . . . إلخ».

وانقسام أوروبا في أواخر القرون الوسطى إلى دول مستقلة يماثل تجزئة العالم الإسلامي ونشوء القوميات الشرقية، تلك القوميات لا بد أن تصل إلى النضج بنهضة تماثل النهضة الأوربية التي بدأت في أوربا منذ القرن السادس عشر، وكانت نهضة أدبية وعلمية ابتعدت عن الدين في المؤسسات القومية وأوجدت اللغات القومية.

٥٦٦- من هذه المقارنة يصلون إلى القول بأن إنشاء جامعة للأمم الشرقية يجب حتماً أن يكون ثمرة تطور يحتاج إلى عدة قرون، ونحن نرى أن هذا التصور غير صحيح، لأن القياس المفترض بين الشرق والغرب خطأ، لأن الأول يجتاز مراحل تطوره بسرعة أكبر من الثاني، ولأن هذه المراحل لا تتابع بالترتيب نفسه كما في حالة الغرب، لقد بدأت الحركة في الغرب بانقسام المسيحية الغربية إلى مجموعة من الممالك المستقلة التي سارت تدريجياً نحو تثبيت دعائمها وتقوية سلطاتها المركزية خلال العصور الوسطى. وفي ظل الحكومات الملكية نشأ في البلاد الخاضعة للملكيات المركزية الاتجاه نحو السيادة القومية، ولقد توالت بعد ذلك الثورات والحروب نتيجة لهذه النعرات القومية بقصد تحرير القوميات من اضطهاد الملكيات التي أفرزها تفكك المجتمع المسيحي الواسع الذي يتمتع بقدر كبير من التماسك في القرون الأولى للعصور الوسطى.

أما في الشرق فكل هذه الحركات تعايشت ولم تكن متتابعة، ففيه الآن الاتجاهات القومية، والنهضة، والثورات وحروب الاستقلال. إن تعايش هذه الحركات وهذه السرعة يمكن تفسيرهما في رأينا بسببين:

١- إن الشرق قد استفاد من اتصاله المباشر بالغرب، فهو يسرع بخطاه في الطريق الذي سبقه الغرب لاستكشافه وتمهيده.

٢- لقد بدأت صحوة الغرب في وقت كان فيه الشرق في حالة ركود، فلم يكن أمام الغرب عدو مسيطر يهدده بخطر داهم على أمنه، لأن الخطر التركي على أوروبا قد توقف وزال بسرعة فانقسم الغرب على نفسه وأضاع الكثير من الوقت في صراعات داخلية، أما الشرق فهو على العكس يستيقظ في وقت وصلت فيه الحضارة الغربية إلى قمة مجدها، فوجد نفسه مهدداً في وجوده، ولكي يواجه تهديدات الغرب المداهمة لم يكن يمكنه أن يضيع وقته في منازعات داخلية. النتيجة الحتمية إذن أن تقدم الشرق يسير فعلاً أسرع بكثير مما حدث في الغرب.

أما القول بأن الوحدة الداخلية للقوميات الشرقية يجب أن يسبق إنشاء جامعة توحد بينها. فإنها قد تكون فكرة صحيحة إذا فهمت جيداً ، فإن كان المراد من هذا القول إنه يجب الانتظار حتى تنمو القوميات لدرجة تدفع شعوبنا للغرور القومي والتوسع الإمبريالي كما حدث للقوميات الأوروبية ، فمعناه أننا نريد أن تقاسي جامعة شعوبنا الناشئة من نفس المرض الذي تقاسي منه الآن بشدة عصبة الأمم المتحدة القائمة بجنيف نتيجة ضعف الروح العالمية ، ولكن إذا كنا نريد أن نشير فقط إلى أن التسرع في تأسيس جامعة الأمم الشرقية مشروع غير عملي وغير واقعي ، وأنه يجب علينا أن نشجع توسيع نطاق القوميات في الشرق وتطهيرها من شوائب التطرف والانعزالية ، حتى تصلح كقاعدة متينة لوحدة مستقبلية في صورة جامعة لشعوبنا ، فإننا نوافق تماماً على هذا الرأي.

إن على الشرق الاستفادة فقط من تجربة الغرب ، ولكن عليه أن يختصر الطريق الذي اضطر الغرب إلى إطالته دون داع [1] . إنه من المهم أن لا نتناسى منذ الآن أنه خلال العمل لتوجيه وتطويع الحركات القومية والعنصرية يجب الاهتمام بإعطائها روحاً شرقية (إسلامية)[*] وهذا في الصالح العام للمجموعة ، وبذلك نبعد عنها الطابع الانفرادي أو الانعزالي ، والذي يكون حاداً لدرجة تدفعهم للتعصب العنصري والعدوان بدلاً من التعاون والتقارب.

---

(١) إن القوميات في أوروبا قد نمت وقويت لدرجة تجعلها لا يمكن أن تندمج بسهولة في أمة واحدة ، لقد تأخر الغرب أكثر من اللازم قبل أن يبدأ في تكوين عصبة الأمم. إن أصحاب الاتجاهات العالمية أو الإشتراكية يهاجمون الآن أفكاراً خاطئة ، ولكنها كانت تعتبر في الماضي مقدسة مثل السيادة المطلقة للدولة أو القوميات المتطرفة أو المادية المبالغ فيها. إن هؤلاء -على العكس- يبشرون الآن بالاتجاه العالمي والأخوة بين الشعوب ، وفي أمريكا نجحت الولايات المتحدة في الاندماج كأمة واحدة قبل أن تتقوى لديهم الاتجاهات القومية ، وتمنع هذا الاندماج وتحول دون تقوية الاتحاد.

من وجهة النظر الاجتماعية يمكن التساؤل إن كان من الأفضل إنشاء التكتل قبل تطوير الوحدات المكونة له بدلاً من تقوية الوحدات قبل تكوين التكتل الذي يضمها.

(*) تعليق : في مذكرته رقم ١٢١ التي كتبها بمدينة ليون في ١٩/ ١٠/ ١٩٢٣ تعرض للعلاقة بين الاتحادات القومية والجامعة الإسلامية الكبرى ، وحذر من إيجاد التناقض بينها وقد عاد إلى التوسع في هذه الفكرة في المذكرة رقم ١٢٧ التي كتبها في باريس بتاريخ ٣٠/ ١٠/ ١٩٢٣م وفيها دعا إلى إيجاد جمعيات شعبية في مختلف أنحاء العالم الإسلامي للدعوة لهذا المؤتمر ، والتمهيد للجامعة الإسلامية الكبرى بتوحيد القوانين على أساس الشريعة الإسلامية. ونشر اللغة العربية وجعلها لغة مشتركة لجميع المسلمين ، على أنه في كتابه عن الخلافة اقترح أن تنشأ أحزاب وحركات سياسية تسعى لإقامة الوحدة السياسية . يراجع بند ٥٧٦ فيما بعد . .

٥٦٧- يبقى لنا أن نزيل سوء فهم يصدر عن بعض المصادر الغربية، إن بعض الكتاب المتشائمين قد يميلون إلى أن يروا في إنشاء جامعة شعوب شرقية وسيلة لإعداد مواجهة بين الشرق والغرب[١]. لن نحاول هنا الإسراف في عبارات التهدئة التي قد يفسرها بعض محترفي السياسة على أنها تخفي نيات أخرى مناقضة لها. إننا نكتفي بالإشارة إلى أنه في أوروبا لا يحسنون فهم العقلية الشرقية [٢] إن كتابات بعض المستشرقين ليست من النوع الذي يساعد مواطنيهم [٣] على هذا الفهم، وأن هناك أناساً منهم يعتقدون أن الشعوب الملونة غير صالحة للحضارة[٤].

---

(١) هذه هي وجهة النظر التي استعرضها المسيو «لوثروب ستودارد» في كتابين أحدهما بعنوان «موجة العداء الصاعدة لدى الشعوب الملونة ضد السيطرة العالمية للشعوب البيضاء»، والثاني بعنوان «العالم الإسلامي الجديد» وكذلك مؤلف كتاب «غروب الشعوب البيضاء» يراجع كتاب «موريس مورا» الذي يعلن فيه يقينه بصراحة ساذجة ومؤثرة للغروب القريب الآجل الذي يتوقعه لتلك الشعوب البيضاء.

(٢) كتب رينيه جينون Rene Guenon يقول: «إن الحضارة الإسلامية مجهولة لدى الغربيين مثل الحضارة الشرقية الأكثر بعداً عنا. ولا سيما أن الجزء الروحي منها الذي يهمنا أكثر من غيره مجهول لدينا. إن الذين لا يستطيعون التمييز بين تلك النواحي الدينية وغيرها يعتقدون خطأ بوجود تعارض بين الإسلام والغرب في المجال الديني. ومن المؤكد أن هنالك في الجماهير الغربية (التي ندخل ضمنها نحن المثقفون) كره أكبر تجاه كل ما هو مسلم أكثر من الكره الذي نكنه لبقية أقاليم الشرق. إن الخوف المبالغ فيه هو أهم أسباب هذا البغض الذي هو أكثر شراسة في البلاد الإنجليزية. هذه الحالة النفسية ليست ناتجة إلا عن سوء الفهم للشرق والغرب ص ٢٢٤».

(٣) إن هذه الملاحظة تنطبق بصفة خاصة على مؤلفات مثل «الإسلام وسيكولوجية المسلم، للمسيو أندريه سرفييه Andre Servier »

كما تنطبق على المسيو «لويس برتراند Louis Berterand » (ونحن لا نشير هنا إلا إلى المؤلفات الحديثة).

في كتاب عنوانه «نحن أمام الإسلام» نجد نموذجاً لهذا الاتجاه حيث يقول المؤلف: «انظروا إلى الشرقيين وجهاً لوجه، إنهم أعداؤنا، حاولوا إفهام هذه الحقيقة للبلهاء من الفرنسيين، أدخلوا هذه الفكرة في أذهانهم. إن الشرقي هو عدونا، ولا يستطيع أن يكون سوى عدو لنا» !! (الطبعة السادسة ١٩٢٦ ص ٤١). إن هذا الأستاذ الأكاديمي غاضب ويقسو في غضبه على مواطنيه وعلى الشرقيين معاً. أما تقديسه فهو يحتفظ به للمسيحية وحدها حيث يقول: «لقد حان الوقت لجعل أوروبا تستحق هذا الاسم وأقولها بصراحة لهؤلاء الذين لا يخشون الصراحة: لا بد من إعادة المسيحية!!».

هنالك أيضاً من لا يتكلمون عن الشرق الذي يجهلونه إلا بعبارات جارحة تنم عن كره حقيقي، هذه ملاحظة صحيحة للمسيو جينون في كتابه «الشرق والغرب» ص ١٥٧.

(٤) بعضهم يدعي أن الشعوب الملونة أقل مرتبة من البيض بحكم الطبيعة نفسها، ولذلك يصلون إلى

وهناك آخرون يقولون: إن الشرق شرق، وإن الغرب غرب، ولن يلتقيا، وإن ازدهار أحدهما يهدد الآخر. هذه العبارات المتداولة يرددها، ويستغلها السياسيون الذين يتخذونها مبرراً لسياستهم الاستعمارية وسيطرتهم التجارية التوسعية [١]. إنه يحلو لهؤلاء أن يصفوا الوحدة الإسلامية بأنها تعصب والوحدة العربية بأنها ثورية، كما يتكلمون عن خطر الجنس الأصفر، كل ذلك لتضليل عامة شعوبهم ذوي النيات الحسنة ليحصلوا منهم على موافقة مطلقة لمواصلة أطماعهم واعتداءاتهم التوسعية الاستعمارية، وهم يعللون ذلك لشعوبهم المخدوعة بأنهم يدفعون عن بلادهم هذه الأخطار المزعومة.

إن الشرق في هذا الوقت يمر بمرحلة حرجة في تاريخه، إنه ينظر إلى ماضيه بفخر واعتزاز، ويرى حاضره المؤلم، ويتطلع إلى مستقبله المجهول بثقة.

إن الغرب إذا مد له يد المساعدة في محنته الحالية، فإنه سوف يكون مقدراً لهذا الفضل، وبذلك يستطيع الجميع أن يتعاونوا لمصلحة الإنسانية وينفتح أمامهم عصر جديد من السلم والعمل المشترك [٢].

=

القول بأن «الشعوب والأجناس البيضاء هي التي يجب أن تسيطر دائماً وتسود على غيرها».

(١) فعلاً تسود في العصر الحديث سياسات ذات طابع نفعي توسعي، كما كان هناك في الماضي اقتصاد له طابع نفعي توسعي منذ بضعة قرون. ويتلخص اتجاههم في فكرة واحدة هي أنه لا يكسب أحد إلا ما يخسره الآخر، ومن هنا كانت المنافسة حتمية بين القوى الاستعمارية، لكننا نأمل أن الليبرالية الاقتصادية لا بد أن تؤدي إلى ليبرالية سياسية، حتى تفهم كل دولة أن مصالحها الذاتية يمكن أن تتفق مع مصالح الدول الأخرى، بل ومع مصالح الشعوب في المستعمرات كذلك.

(٢) كتب الدكتور «انريكو انزاباتو Insabato» في كتابه «الإسلام وسياسة الحلفاء» باللغة الإيطالية - ص٢١١-٢١٢ يقول: «إن صحوة الشعوب الإسلامية أمر طبيعي، لأن هذه الشعوب تستطيع، ويجب عليها أن تساهم في بناء الحضارة الإنسانية العامة وأن تقدم لها- بعد ما قاسته من الحرب «العالمية الأولى» - عوامل السلام والتطور في جهود مشتركة. إن دياناتهم تفرض عليهم ذلك، لأنها نظام ممتاز للاتجاه العالمي. منذ بدء هذه الصحوة الإسلامية يجب علينا أن نأخذ مكاننا في الحركة العلمية بالشرق الثقافي لتنمية تياره، ومتابعة وتوجيه حركة الشرق في الاتجاه الصالح له ولنا معاً. إن العمل السياسي أوالدبلوماسي إذا انتصر، فإن آثاره ليست عميقة، وكذلك النصر التجاري، لأن الأسواق متغيرة كالسياسة. أما ما يتحقق بطريقة التربية والثقافة فله صفة الدوام. إن الشرقي يشعر دائماً بولاء شديد لمن يعلمه، ولذلك فإن الثقافة ستساعده على أن يتعرف بحركة الفكر الحية، وأن يقيم اتصالات قوية مع النخبة المثقفة لدينا، وأن يعمل مع أعوان موثوق فيهم وغير مغرضين. إن النفوذ الذي نحصل عليه نتيجة القوة والسيطرة قد يدوم بضعة

=

إن انعدام الثقة ، والكراهية الناتجة عن الأخطاء المؤسفة التي ارتكبها الساسة يجب أن يتركا المجال لنمو الروح العالمية الإنسانية المبنية على الثقة المتبادلة والأخوة الصادقة[١] .

٥٦٨- أما السياسيون فسوف نخاطبهم بلغة يمكنهم فهمها : لقد كانت «المسألة الشرقية»[٢] دائماً سبباً للصدام بين الدول الكبرى ، وكانت حجراً تحطم عليه كل محاولة للوفاق بينهم ، ومصدر تنافس شديد بينهم ، أليس من مصلحتهم إزالة مصدر هذا الحريق المشتعل ، ووضع حد للدسائس والمؤامرات التي سببت هذا العدد الكبير من الحروب[٣] .

=

شهور ، والناتج عن التجارة قد يدوم بضعة سنوات ، أما النفوذ الفكري فهو يدوم قروناً ويبقى أثره خارج مقاييس الزمن ، لا يمحوه شيء أبداً بصفة تامة ، هذه الفكرة ليست جديدة ، بل هي منطقية» .

(١) إن دبلوماسية دول الغرب وتجارته يجب ألا يشوبها أية نزعة للسيطرة أو الاستغلال ، وعليها أن تقبل التعاون بطيب خاطر ، إن الدول الشرقية تحتاج إلينا ، ونحن نحتاج إليها ، سنجد من يقول لنا : هذا اتجاه مثالي ، ولكن ألم يقل لنا «لورد جراي» Lord Grey في كتابه بعنوان «خمسة وعشرون عاماً» : إن انعدام المثل العليا في علاقتنا مع هذه الشعوب كان أحد المظاهر ، بل أحد الأسباب لكارثة الحرب الأخيرة(العالمية الأولى) يراجع «جورنال ديجنيف» ٣مايو ١٩٢٦ .

(٢) يراجع كتاب «المسألة الشرقية» للأستاذ «ماريوت Mariot » ص ١٩-٢٠ .

(٣) في صالح الأقوياء أن ينهض الضعفاء ، بذلك يزول عن الأقوياء الأسباب التي تدفعهم إلى التنافس والخصومات والحروب .

تعليق :

في المذكرة رقم ١٦١ التي كتبها في باريس بتاريخ ٢٥/ ٢/ ١٩٢٤ عن هدف اتحاد الدول الشرقية (الإسلامية) قال :

«إن اتحاد دول الشرق الأدنى الذي يجب على كل شرقي أن يسعى إليه يتضمن غرضين :

الأول : الدفاع المشروع عن مصالح تلك الدول ودفع الاعتداء المرتكز على ا لقوة عن أن ينتهك حرمات كل حق مقدس من حقوقها .

الثاني : إذا رأى هذا الاتحاد أنه ليس هناك قوة ظالمة تغتال حقوق دوله ، وأن روح الإخاء بدأت تسود في العالم ، فعندئذ تبدأ مهمة أخرى سامية للاتحاد ، وذلك بأن يجمع مجهودات دوله وينظمها في سبيل تقدم الإنسانية . ونشر المدنية الصحيحة في العالم عاملاً في ذلك مع الغرب على قدم المساواة والإخاء وحب الإنسانية» .

وفي المذكرة رقم ١٦٤ التي كتبها في باريس بتاريخ ٢٧/ ٢/ ١٩٢٤ قال :

«لا تناقض مطلقاً بين الروح الشرقية (الإسلامية) مع محبة الإنسان وخير الإنسانية ، فنحن الشرقيين نريد أن ندافع عن كياننا ومدنيتنا الشرقية (الإسلامية) ، ولكن هذا لا يمنعنا عن حب الغربيين باعتبارهم إخواناً لنا في الإنسانية ، ولا نريد بهذا الدفاع أن نقلق سلام العالم ، بل أن نثبت دعائم هذا السلام الذي لا يتم إلا إذا رفع الظلم عن الأمم المظلومة . والشرقي يعتبر نفسه عضواً في الجمعية البشرية يحب خيرها وسعادتها ويعمل لذلك» .

أما الخطر الذي يمكن أن ينتج عن إقامة تكتل شرقي متين، فإن السياسيين يدركون أن الكلام عنه ليس سوى مادة للدعاية، إن الخطر الحقيقي على أوروبا هو تدهور حضارتها الذاتية، وطالما استمرت الحضارة الغربية في نموها الداخلي، فإن الشرق الناهض لا يمكن أن يكون سبباً في انهيارها.

إذا أردنا إضافة اعتبارات أخرى تهم فرنسا على وجه خاص، فإننا نستطيع أن نذكر أن على فرنسا أن تتصدى لأخطار أكثر جدية، وأبعد مدى من هذا الخطر الشرقي المزعوم. إن الذي يقيد المصالح الاقتصادية والثقافية الفرنسية في الشرق الأدنى، ويشل حركتها هي السياسة الاستعمارية للدول الكبرى الغربية الأخرى، أما إنشاء جامعة أمم شرقية، فقد يوفر لفرنسا في هذا الجزء من الشرق سداً متيناً مثل ما يوفره لها في أوروبا الشرقية دول مجموعة الوفاق الصغير وبولونيا[*].

إن الشرق الإسلامي في نهضته يحتاج إلى مساعدة أوروبية إنه إذ لم يجدها في الغرب الأقصى، فسوف يتجه حتماً إلى الجانب الآخر (أي إلى أوروبا الشرقية).[1]

٥٦٩- إن إنشاء جامعة للشعوب الشرقية ممكن عملياً، إنه لا يتعارض مع المصلحة العامة للشرق، ولا المصلحة الخاصة لأوروبا، إن هناك اتجاهاً طبيعياً لدى الشعوب الشرقية نحو هذا الهدف.

إن الفكرة تلوح في الأفق وفي جميع أنحاء الشرق تشغل الأذهان بصورة أو أخرى، مع تفاوت في درجة الوضوح، وإن وقائع التاريخ تشير إلى أن هذا تطور طبيعي وضروري، لقد اتضح لنا بالفعل ونحن نرسم الخطوط العريضة لتاريخ الخلافة أن الأمم الشرقية (عربية، فارسية، تركية) تتنافس على القيادة في الشرق، ولكن كل شعب من هذه الشعوب لم يستطع احتكار القيادة فترة طويلة، ومن ناحية أخرى فمن المؤكد أنه كان على هذه الشعوب، وما زال حتماً عليها دائماً أن تعيش جنباً إلى جنب، وأن تحتفظ بعلاقات متينة دائمة بحكم موقعها الجغرافي.

(*) تعليق: لقد توسع في شرح هذا الاقتراح ليقنع الفرنسيين به، ولكنه لم يجد منهم استجابة، وقد أثبتت الوقائع أن بريطانيا كانت أبعد نظراً من فرنسا، فهي التي سبقت إلى هذه الفكرة ونفذتها عندما أيدت إنشاء الجامعة العربية بعد الحرب العالمية الثانية.

(١) يراجع مؤلف «انريكو انزاباتو» بعنوان «الإسلام وسياسة الحلفاء» مترجم عن الإيطالية (المقدمة ص ١٦-١٧).

فإذا كان حتماً عليها إيجاد هذه الروابط المشتركة بينها بشرط ألا تكون مبنية على سيطرة واحدة منها على الآخرين ، وهي سيطرة لم يعد بمقدور واحد من هذه الشعوب تحمل مسؤوليتها ، فإن الطريق الطبيعي الذي يتجهون إليه حالياً[1] هو التكتل في جامعة شعوب تقوم على قاعدة من المساواة الكاملة .

٢- الخطوط العريضة لنظام الجامعة الشرقية والطرق العملية لتحقيقها

٥٧٠- إن مهمتنا هي جمع شمل الدول الشرقية في جامعة هدفها أن توفر لها الاستقرار الداخلي والأمن الخارجي .[2]

وإن المقارنة مع عصبة الأمم بجنيف تبرر مفهومنا بدقة كما هو الحال في عصبة الأمم بجنيف ، فإن هدف هذه الجامعة الشرقية هو تدعيم السلام والتعاون بين الدول الأعضاء ، وستعمل بنفس الوسائل :

التحكيم ، المساعدة المشتركة ، الضمانات المتبادلة ، الخ . . لكن على عكس عصبة الأمم في جنيف ، لن تكون جامعة عالمية ، بل أضيق نطاقاً ، ولن تشمل سوى الدول الشرقية المستقلة[3] .

---

(١) تشهد بذلك معاهدات الصداقة والحياد المتبادل بين تركيا وإيران وأفغانستان . ومعاهدة الأمن بين تركيا والعراق وإيران ، والتقارب بين تركيا وابن سعود بمناسبة المؤتمر الإسلامي بمكة .

(٢) يجب أن يتضمن ميثاق هذه المنظمة مبادئ أساسية تتعلق باحترام سيادة الدول واحترام الديانات (وأن توجد لجنة خاصة للأقليات الدينية والتحكيم الإجباري لإنشاء محكمة عدل شرقية) والتعاون المتبادل والتعاون الثقافي والاقتصادي . . . إلخ .

من البديهي أن إنشاء عصبة أمم شرقية ومحكمة عدل دولية شرقية وقانون دولي شرقي ، سوف يسير في نفس الطريق الذي سار فيه القانون الدولي الأمريكي ، يراجع بشأن «القانون الدولي الأمريكي» : الأستاذ Alvares في كتابه الذي يحمل هذا الاسم ، والمنشور في ١٩٢٤م وخاصة ص٤٦-٤٧ حيث يتوقع المؤلف إنشاء منظمة عالمية وتكوين هيئة أمم أمريكية ، وإنشاء محكمة عدل دائمة أمريكية .

(٣) إن الدول التي أرى أنه يمكن منذ الآن قبول انضمامها إلى المنظمة المقترحة هي «تركيا ، إيران ، أفغانستان ، الحبشة. جزيرة العرب ، وذلك في صورة دولة موحدة أو اتحاد بين عدة دول» وكذلك =

لهذا السبب سوف تكون الضمانات أكثر فاعلية، وسيكون التحكيم دائماً إجبارياً، وسوف تكون المعونة في حالة الاعتداء فورية، وسوف يكون التعاون أكثر فائدة، لأنه بين شعوب ذات تقاليد مشتركة وحضارات متكاملة ومنسجمة.

٥٧١- وهنا سؤال ذو أهمية كبرى كيف ستكون العلاقة بين المنظمتين، أي المنظمة العالمية والمنظمة الشرقية؟ إننا لم نتردد في القول بأن علاقة بنوة يجب أن تربط المنظمة الشرقية بالمنظمة العالمية، ونفسر ذلك أولاً بأن كل دولة تنضم إلى الجامعة الشرقية يجب أيضاً أن تكون عضواً بالمنظمة العالمية، وعلاوة على ذلك، وإضافة لذلك، فإن جامعة الشعوب الشرقية نفسها سوف **تمثل بشكل جماعي في المنظمة العالمية**.

٥٧٢- ولكن قد نتساءل إذن ما فائدة إيجاد منظمة شرقية منفصلة؟

أليس من الأفضل أن نكتفي بالمنظمة العالمية حيث يتركز الاهتمام بالصالح العام للإنسانية؟ حقاً إن هذا قد يكون المثل الأعلى، ولكن للأسف أن التجربة قد أثبتت أن

=

مصر بعد جلاء الجيوش البريطانية والعراق بعد انتهاء الانتداب البريطاني الذي جعلت مدته خمسة وعشرون عاماً. (*)

(*) ملاحظة:

نلاحظ هنا أنه لم يشر إلى سورية ولبنان اللتين كانتا تحت الانتداب الفرنسي، لأن ذكرهما في نظري كان يثير عليه القراء الفرنسيين في ذلك الوقت وكذلك من باب أولى أقطار إفريقية الشمالية الخاضعة لفرنسا في ذلك الوقت.

ويمكن أن توجد «منظمة دولية أوسع» تشمل كل الشرق، وفي نظرنا يجب أن تتكون من ثلاث مجموعات أو ثلاثة تكتلات متميزة تضمها منظمة عامة وهي:

المجموعة الصينية اليابانية- المجموعة الهندية- المجموعة الإسلامية.

أما المنظمة الإسلامية للخلافة، فترتبط بالمجموعة الإسلامية وحدها. (**)

تعليق: (**)

هذا يؤكد ما قلناه مراراً من أنه عندما وصفت المنظمات التي اقترحها بأنها «شرقية» فإن كلمة الشرق تعني عنده «الإسلام» . . . وإذا كان قد أشار إلى إمكانية إنشاء منظمة تضم دولاً غير إسلامية في هذا الهامش فقد وصفها بأنها «منظمة دولية أوسع» يميزها عن المنظمات التي جعلها موضوع هذا الكتاب.

هناك تسرعاً في هذا المجال، إذ إن النهاية سبقت البداية. إن الهدف الأول كان إنشاء منظمة عالمية رغم أن هذه الخطوة جاءت قبل أوانها. ونتج عن ذلك أن المنظمة الناشئة في جنيف تصطدم بصعاب كبيرة هناك وضغوط، بل وأحياناً تهديدات من جانب الدول الكبرى، وهناك احتجاجات من الدول الصغرى التي تسمى بالدول ذات المصالح المحدودة، وفيما بين ذلك تقع دسائس ومنافسات وعمليات تذكرنا بشكل غريب بسياسة التوازن القديمة، هذه السياسة نفسها التي أردنا تفاديها بإنشاء المنظمة العالمية. لذلك نرى أن البعض يميلون إلى اليأس السريع، وينادون من الآن بالفشل الذريع للتجربة، ويؤكدون أنها تجربة ضارة بسبب ما أوجدته لدى الشعوب من خيبة أمل، وهم يعلنون أن عصبة الأمم العالمية (في جنيف) كانت حقنة مخدرة.

وهناك آخرون أقل تشاؤماً، ولكن انتقاداتهم ليست أقل مرارة، وهم يرون أن البداية كانت فاشلة، وأن هذه البداية الخاطئة يحتمل جداً أن تؤدي بالمشروع إلى الزوال. إن، هؤلاء يعتقدون أننا لو كنا بدأنا متواضعين دون أن نخدع أنفسنا بتطلعات مبالغ في طموحها، كان يمكننا أن نصل إلى الهدف بتطور بطيء ولكنه مضمون. إن التوازن بين التكتلات الدولية ما زال حتى الآن المبدأ الأساسي الذي يسيطر على الحياة الدولية ولما كان علينا أن نكتفي في الوقت الحالي بتنظيم هذا التوازن بطريقة تنزع عنه الطابع العدواني، فإن علينا أن ننتقل من الخاص إلى العام أي من تنظيمات إقليمية إلى منظمة عالمية.

رغم أنه لم يؤخذ بهذه الخطوة الأولية، فقد رأينا مع ذلك نمو بذور جامعة للشعوب البريطانية، ومنظمة للدول الأمريكية. وفي الوقت الذي انضمت فيه ألمانيا إلى العالمية في جنيف نرى بداية وحدة أوروبية[1].

---

(١) إن أكثر الدعاة حماساً لحركة الوحدة الأوروبية هوالدكتور / ريشارد «كاودنهوف كالرجي». لقد قدم أخيراً مذكرة لعصبة الأمم في جنيف عن تنظيم أوروبا، نقرأ في هذه المذكرة الجزء التالي «يوجد خارج عصبة الأمم في جنيف جامعات إقليمية أممية» هي:

(أ) جامعة في لندن، وهي تجمع لشعوب الإمبراطورية الإنجليزية.

(ب) جامعة في واشنطن، وهي تجمع لشعوب الاتحاد الأمريكي.

=

٥٧٣- للأسف قد أثبتت التجربة أن الانتقادات التي أشرنا إليها من قبل كانت صحيحة، ولكننا لا نعتقد أن بالإمكان الرجوع الآن إلى الوراء. . إن هدم ما قد تم بناؤه سوف يكون عملاً غير سياسي مثبطاً للهمم أيضاً. إن أحسن ما يمكن عمله في الحالة الدولية الحالية هو -في رأينا- إنشاء منظمات إقليمية في إطار المنظمة العالمية نفسها، وذلك بجمع الدول التي يربطها تقارب في العنصر أو التقاليد المشتركة. بهذه الطريقة يمكن تسهيل عمل المنظمة الدولية الأم التي تكتفي بالبت في الأمور ذات الصبغة العالمية، وتحتفظ كل منظمة إقليمية بالمسائل التي تقتصر أهميتها على دائرتها المحدودة[(١)]، إذا كان هذا الحل مقبولاً ومرغوباً فيه.

معنى ذلك أن إنشاء جامعة الشعوب الشرقية لن يكون سوى خطوة عملية نحو تدعيم المنظمة العالمية بجنيف بزيادة عدد المنظمات الإقليمية الدائرة في فلكها، والتي يمكنها أن تزودها بدروع فيدرالية قوية ومرنة في آن واحد والتي تحتاج إليها لتبقى وتنمو[(٢)].

=

(جـ) جامعة في موسكو، وهي تجمع شعوب الاتحاد السوفيتي.

أولى هذه الجامعات أدمجت في نظام عصبة الأمم في جنيف أما الثانية، فتتخذ تجاه عصبة جنيف موقف عدم الثقة، أما الثالثة فهي معادية لعصبة جنيف.

إن عصبة الأمم يمكنها تلافي خطر الصراع مع واشنطن أو موسكو، إذا مدت دائرة أعمالها إلى العالم كله، وإذا غيرت تنظيمها المركزي وأقامت تجمعاً فيدرالياً قارياً، وطورت نظامها ليتناسب مع التوزيع الجغرافي القاري للدول، وبذلك لا تكون تجمعاً للدول وتصبح اتحاداً بين التجمعات القارية، أي إذا اتبعت نموذج الإمبراطورية البريطانية، وطبقت نص المادة ٢١ من ميثاق عصبة الأمم، وبذلك تنقسم إلى تجمعات لها استقلال ذاتي: هناك خمس قارات سياسية توجد الآن في صورة دول أو كمجموعات من الدول: الإمبراطورية البريطانية، الاتحاد السوفيتي، الاتحاد الأمريكي، الصين واليابان. إن القارة السياسية الوحيدة التي لا توجد الآن ويجب إنشاؤها: هي الاتحاد الأوروبي «جريدة جنيف في ١١/ ٩/ ١٩٢٥».

(١) إن الأزمة التي تواجهها عصبة الأمم في جنيف بسبب تحديد عدد المقاعد الدائمة بالمجلس هي أزمة تهدد هيبة المنظمة الدولية بل تهدد وجودها، وهي تكفي بمفردها لإثبات أن قيام منظمة دولية عالمية مركزية أمر غير عملي، فالبرازيل هي بلد أمريكي بعيد عن أوروبا قد تمكنت من منع قيام نظام أمن أوروبي باستعمال حقها في الفيتو.

والحل الممكن للصعوبة الحالية هو أن تصبح الهيئة العالمية فيدرالية لا يوجد بها مقاعد دائمة ومقاعد وقتية، بل توجد بها مجموعات ممثلة في المجلس، بذلك تكون كل دولة ممثلة في المجلس بمجموعتها.

(٢) إن اتحاد جمهوريات السوفيات الاشتراكية كان وجوده بفضل مرونة النظام الفيدرالي، فقد استطاعت روسيا أن تتحول إلى عصبة أمم سوفياتية، فعلى عصبة الأمم في جنيف أن تتحول إلى اتحاد فيدرالي للمجموعات القارية والمنظمات الإقليمية التي تمثلها.

٥٧٤- ويبقى لنا الآن عرض بعض الاقتراحات عن الوسائل العملية للوصول إلى إنشاء جامعة الشعوب الشرقية، ونشير أولاً إلى أن الحركات الوطنية والعنصرية في الشرق لا تعطل مطلقاً حركة التجمع العالمية طالما أنها لم تتحول إلى الانفرادية والتعصب الجنسي. بل على العكس من ذلك فإننا نرى أن حركة التجمع تقوي كيانها بتوسيع نطاقها والتنسيق بين الحركات القومية، وتسهيل التعاون بينها وتوجيهها وجهة عملية تؤدي إلى نمو الروابط الناتجة عن هذا التجمع، ومن ناحية أخرى فإننا في حاجة إلى شعوب قوية البنيان واسعة الإقليم لتقوم على أساسها جامعة متينة ثابتة، لكن ذلك لا يعني أنه يجب الانتظار حتى تصبح جميع شعوب الشرق دولاً مستقلة ومستقرة للتفكير في بناء منظمة تضمها.

وعملاً فإن إنشاء هذه المنظمة قد يسبق استقلال بعض المجموعات العنصرية أو القومية، ويكون وجودها مساعداً إلى حد كبير في إنجاح هذه الحركات التي لم تحقق غرضها. لا بد أن يوجد تداخل بين الفعل ورد الفعل بين مختلف الحركات، فيستند بعضها على البعض الآخر دون أن يعارض بعضها بعضاً، وفي النهاية سيوجد لدينا دول شرقية ثابتة الأركان متضامنة في جماعات عنصرية، وهذه الجماعات سوف يضم شملها منظمة جامعة.

٥٧٥- سنقتصر هنا على التفكير والعمل اللازم لتأسيس هذه الجامعة، إذا أردنا أن نسترشد بتجارب سابقة على تأسيس المنظمة العالمية (عصبة الأمم) في جنيف التي لم يسبقها التمهيد الكافي، وأدى ذلك إلى فشلها جزئياً، فإن أحسن المنظمات التي سبقتها هي:

١- منظمة العمل الدولية.

٢- منظمة الوحدة الأمريكية بنيويورك.

أما المنظمة الأولى فقد سبقتها منظمات عمالية قومية (نقابات)، هدفها الحصول على تشريعات تضمن حقوق العمال وتخدم مصالحهم، هذه النقابات والاتحادات العمالية القومية، نقلت جهودها إلى المجال العالمي، وانتقلت من مرحلة العمل المنفرد إلى مرحلة الجهود الجماعية، فنشأت تجمعات ومؤتمرات خاصة، شبه رسمية ورسمية مؤقتة ودائمة قبل إنشاء المنظمة العالمية.

أما عن الوحدة الأمريكية وهي أقل تقدماً فقد بدأت ببيان رسمي أصدرته الولايات المتحدة باسم أعلام «مونرو» ثم عقدت مؤتمرات أمريكية انتهت إلى إنشاء منظمة دائمة ورسمية بنيويورك (منظمة الوحدة الأمريكية).

٥٧٦- إذا استرشدنا بهذه النماذج فقد نستطيع أن نقرر أنه لكي تنجح حركة الجامعة الشرقية، لا بد أن نجتاز مرحلتين شبيهتين لتلك التي استعرضناها بشأن موضوع تطبيق مبادئ الفقه الإسلامي:

١- مرحلة علمية.

٢- مرحلة سياسية.

أما الأولى فهي حركة نهضة شرقية شاملة لا تقتصر على المجال القانوني (دراسة الفقه الإسلامي)، بل أيضاً في جميع الميادين الثقافية والعلمية. إن العلم هو القاعدة الثابتة لكل تقدم، وهذه النهضة يقوم بها في وقت واحد الأفراد والجماعات، وتكون في نطاق قومي وعالمي في وقت واحد[١].

هذه النهضة تمهد للمرحلة السياسية التي تبدأ بإنشاء حزب سياسي في كل دولة شرقية يكون له برنامج يهدف أساساً إلى إنشاء جامعة شعوب شرقية. ويجب أن تجتمع مؤتمرات سياسية، في بداية الأمر ستكون غير رسمية ثم تصبح مؤتمرات برلمانية ورسمية، وتعقد هذه المؤتمرات من حين إلى آخر للبحث عن مجالات اتفاق بين الشعوب[٢]، ويتحقق الهدف النهائي حين تصل هذه الأحزاب السياسية الوطنية إلى الحكم في بلادها، وتحصل بذلك على إمكانية لتحقيق أهدافهم السياسية السلمية العالمية.

٥٧٧- إذا تكونت جامعة شعوب شرقية، وأمكننا تطبيق مبادئ الفقه الإسلامي في البلاد الإسلامية بالطريقة التي أشرنا إليها فيما قبل فلن يتبقى لنا سوى خطوة واحدة لإقامة الخلافة الصحيحة مرة أخرى.

إن الرئيس الذي نصب بصفة استثنائية على رأس التنظيم المختص بالشريعة

---

(١) الأزهر يستطيع أن يكون منبع هذه الحركة الثقافية الشرقية، بشرط أن يتحول إلى جامعة كبرى «تضم ثلاث كليات كبرى يكون فيها الأزهر الحالي كلية العلوم الحديثة، وتكون دار العلوم كلية اللغة والآداب، ومدرسة القضاء الشرعي (التي درس فيها قبل البعثة) كلية للحقوق».

(٢) الأفضل أن نبدأ بتحقيق التعاون في المجال الاقتصادي قبل المجالات السياسية.

والشؤون الدينية كما وصفناه من قبل يمكن أن يصبح رئيساً شرعياً للجمعية العامة لمنظمة الأمم الشرقية[1] ، وسوف يضم بذلك إلى اختصاصاته الدينية السلطة السياسية، بذلك تجتمع السلطتان الدينية والدنيوية في يد رئاسية واحدة، ولكن ممارسة هذه السلطات سيعهد بها إلى تنظيمين مستقلين أحدهما عن الآخر [٢](*).

٥٧٨- إن الشرق الناهض سوف يسترد حماسه وقوته متطلعاً إلى فكرة سامية وهدف نبيل، هو أن يساهم في تقدم الحضارة. ثم إن الغرب الذي يتحمس للأهداف نفسها لن يلبث أن يتعرف على الشرق، وأن يقدره بطريقة أفضل وأمثل، وسيوجد وفاق وتعاون باسم الشطرين الشقيقين، وهذا هو المثل الأعلى الجدير بالمستقبل.

قد يسخر المتشككون من هذا المشروع ويعتبرونه حلماً خيالياً ووهماً. كلا! إنه ليس خيالاً، بل إن العالم أجمع يسير بخطاً سريعة نحو تجمع للشعوب يحقق للإنسانية النجاة والسعادة.

---

(١) نحن نقر بأن هذا ليس هو الحل الوحيد الممكن، بل إنه يبدو لنا أنه إذا لم نكن نريد أن نصبغ المنظمة الدولية الشرقية بطابع ديني، فمن الأفضل أن نبدأ بربطها بالهيئة الشرعية بعلاقة تشابه تلك التي توجد بين عصبة أمم جنيف والمنظمة الدولية للعمل، وهي هيئة متميزة تماماً عن عصبة الأمم، ولكنها تعمل في إطارها.

إن السبب في ضرورة ربط المنظمة الدينية الإسلامية بالمنظمة الدولية الشرقية (الإسلامية) ليس هو فقط الرغبة في الاستجابة لما تفرضه الشريعة الإسلامية من تكامل بين الشؤون الدينية والسياسية، بل الأهم من ذلك هو إيجاد وحدة معنوية ورابطة دينية بين الشعوب الإسلامية تكون أقوى من الروابط السياسية. إن هذا الرابط العقيدي هو الذي تنشأ منه الروح العالمية الضرورية لتكون أساساً للتنظيم الدولي.

على كل حال إننا نؤكد هذه النقطة وهي أن التنظيم الديني يجب أن يعمل مستقلاً عن المنظمة الدولية، حتى في حالة ما يكون رئيسها هو رئيس المنظمة الدولية.

ومع ذلك يجب أن يكون التنظيم الديني مرتبطاً بالمنظمة الدولية وفي نظرنا أنه في هذه الحالة ستكون الخلافة لهيئة أو لشخص معنوي وتتحول إلى مؤسسة تضم المنظمة الدولية مرتبطة بالتنظيم الديني.

(٢) قد يرد علينا أن الخليفة -في هذه الحالة- ليس لديه سلطة سياسية فعلية. ولكننا رأينا أنه من الوجهة النظرية يمكن وضع قيود على السلطات التنفيذية للخليفة ما دامت لصالح المسلمين.

(*) نعتقد بأن هذه الإشارة إلى التحول لمؤسسة للخلافة ستكون هي مشروع المستقبل الذي توسعنا في عرضه في بحثنا عن التطور المؤسس في الفقه الإسلامي، والذي نأمل أن نورده في نهاية هذا الكتاب.

شرح وتقييم

لمشروع إعادة الخلافة عند السنهوري
مسيرته التي أدت إلى إنشاء منظمة المؤتمر الإسلامي

بحث للدكتور توفيق الشاوي

في خاتمة كتابه، بعد أن عرض مشروعه لإعادة الخلافة والوحدة الإسلامية في صورة منظمة دولية، ومنظمات شعبية قال السنهوري: «قد يسخر المتشككون من هذا المشروع، ويعتبرونه حلماً خيالياً ووهماً. كلا إنه ليس خيالاً!...» .

كان من السهل على معاصري السنهوري عند تأليف كتابه أن يسخروا منه ويصفوا مشروعه بأنه حلم أو وهم أو خيال علمي في عام ١٩٢٦، أي منذ سبعين عاماً. أما الآن فنحن ننشر موجز كتابه مترجماً إلى العربية بعد هذه الفترة الطويلة، لأنه قد ترجم فعلاً إلى لغة الواقع الملموس، بإنشاء منظمة المؤتمر الإسلامي، وأصبح ما تحقق منه حتى الآن حاضراً لنا وواقعاً إن لم يكن ماضياً قريباً، وليس مجرد أمل مستقبلي أو خيال علمي كما كان في عصره، وقت تأليف كتابه ونشره عام ١٩٢٦ .

إن واقع عصرنا يشهد للسنهوري بأن مشروعه لم يكن وهماً، ولا تخيلاً، بل إنه كان تعبيراً علمياً صادقاً عما كان يجول بخاطر المسلمين عامتهم وخاصتهم في ذلك الوقت من أماني وطموحات، وكانت ميزة السنهوري هي أنه رسم الصورة العملية العلمية لتحقيق أهداف أمته وتطلعاتها قبل أن تبدأ مسيرتها في هذا الاتجاه وأنه كان واثقاً من ضرورة المشروع ووجوبه وإمكانيته وعلل ذلك بقوله: «إن إنشاء جامعة للشعوب الشرقية (الإسلامية) ممكن عملياً..» .

وأضاف قائلاً:

«إن هناك اتجاهاً طبيعياً لدى الشعوب الشرقية (الإسلامية) نحو هذا الهدف، أن

الفكرة تلوح في الأفق وفي جميع أنحاء الشرق تشغل الأذهان بصورة أو بأخرى . . مع تفاوت في الوضوح . . . . »[١] .

لقد سبق السنهوري غيره بأنه عبر عن هذه الفكرة تعبيراً واضحاً يوفق بين ظروف الواقع المفروض ، وبين الالتزام الشرعي بمبدأ الوحدة الإسلامية الذي تفرضه عقيدتنا وشريعتنا ، وأنه دعا الأمة للسير في طريق تنفيذ هذا المشروع بجرأة وعزم وصدق ، لأنه كان واثقاً من استجابتها لدعوته وقدرتها على السير قدماً لبناء مستقبل جدير بها .

وعلينا نحن أن نبين للقارئ إلى أي حد وصلت شعوبنا في هذا المشروع ، وأين نحن منه الآن وأين موقعه في طريق نهضتنا التي آمن بها السنهوري ، وعبر عنها في خاتمة كتابه قائلاً :

«إن الشرق الناهض سوف يسترد حماسه وقوته متطلعاً إلى فكرة سامية وهدف نبيل[٢]» .

لقد قالت ابنته الدكتورة نادية السنهوري في مقدمتها للطبعة الأولى (ص٣٤) ما يلي :

«إن جيلنا قد وضع الأساس لتنفيذ خطة (السنهوري) التي دعت إلى إنشاء منظمات دولية وشعبية تحل محل دولة الخلافة العظمى ولذلك يحق للبعض منا أن يعتبره أباً لمنظمة المؤتمر الإسلامي» .

وقالت أيضاً : «إن جيلنا الذي شهد نهاية الحرب العالمية الثانية قد استفاد من هذا الدرس ففي الوقت الذي حمل فيه جيلنا أعباء الكفاح من أجل الاستقلال الوطني (الذي بدأه جيل المؤلف) كانت منطقتنا العربية أول منطقة في العالم تنشئ منظمة إقليمية تحمل اسم «الجامعة العربية» في عام ١٩٤٥ (أي قبل إنشاء منظمة الأمم المتحدة ذاتها) وكان هدف هذه الجامعة تنمية التعاون بين الدول العربية المستقلة الأعضاء

---

(١) تراجع بداية الفقرة ٥٦٩ فيما سبق .

(٢) يراجع البند الأخير (٥٧٨)فيما سبق .

فيها، ودعم كفاح الشعوب التي ما زالت تناضل من أجل تحرير بلادها وفي مقدمتها شعب فلسطين» .

«ثم إن الدول المشاركة في هذه الجامعة دعت بعد ذلك لإنشاء منظمة تضم جميع دول العالم الإسلامي العربية وغير العربية في عام ١٩٦٩ ، وهي التي تحمل الآن اسم «منظمة المؤتمر الإسلامي» مما يؤكد أنها اعتبرتها نمواً طبيعياً للجامعة العربية خصوصاً وأن السبب المباشر الذي دفعهم لإنشائها هو نفس السبب الذي أنشئت من أجله الجامعة العربية ، وهو الدفاع عن فلسطين والمسجد الأقصى بعد الحريق الذي دُبر له في ذلك العام» .

ونحن نضيف أنه عندما نشرنا الطبعة الأولى لموجز كتاب الخلافة مترجمة إلى اللغة العربية كانت هذه المنظمة الدولية الإسلامية تستعد للاحتفال بمضي عشرين عاماً على تأسيسها في عام ١٩٧٠ .

وبعد ظهور الطبعة الأولى من هذه الترجمة رأى الأمين العام لمنظمة المؤتمر الإسلامي الدكتور حامد الغابد (الذي كان قبل ذلك رئيساً لوزراء جمهورية النيجر) أن يعيد نشر النص الفرنسي الأصلي لكتاب الخلافة بنفس الصورة التي نشر بها في فرنسا عام ١٩٢٦ ، ونأمل أن تظهر هذه الطبعة الثانية للنص الفرنسي مع هذه الطبعة الثانية للترجمة العربية ، وقد نشرت عندما كنا نستعد للاحتفال بالعيد المئوي لمؤلف كتاب الخلافة الدكتور عبد الرزاق السنهوري في أغسطس ١٩٩٥ كان ذلك يوافق اليوبيل الفضي لإنشاء منظمة المؤتمر الإسلامي (بعد مضي خمس وعشرون عاماً على تأسيسها) ، أي أنها كانت قد جاوزت مرحلة الطفولة .

ولقد كتب الأمين العام لمنظمة المؤتمر الإسلامي مقدمة للطبعة الثانية من كتاب الخلافة (باللغة الفرنسية) قال فيها : إنه حرص على إعادة نشر كتاب السنهوري ليؤكد أن هذه المنظمة لم تنشأ لظروف سياسية أو أهداف انتهازية كما ادعى البعض ، بل أنها كانت ثمرة تيار فكري إسلامي شعبي أصيل كانت له بوادر عديدة في العالم الإسلامي ، وكان من أهم مظاهره ، هذا الكتاب الذي دعا إلى إنشاء منظمة دولية إسلامية تحل محل الخلافة بعد إلغائها عقب الحرب العالمية الأولى (في مارس ١٩٢٤)[١] .

(١) تراجع الصفحة الأولى من تلك المقدمة .

علينا الآن أن نتتبع هذا «التيار الفكري» والسياسي الذي أدى إلى إنشاء منظمة المؤتمر الإسلامي بعد خمس وأربعين عاماً من صدور الكتاب. كانت هي فترة المخاض التي مر بها المشروع الذي اقترحه السنهوري.

ويظهر أن السنهوري عند إعداد كتابه -ككل شاب في سنه وظروفه كان أكثر تفاؤلاً- إذ إننا نجد أنه (في بداية كلامه عن انتقال الخلافة العباسية إلى القاهرة ـ بسبب سقوط بغداد في يد التتار الذين قتلوا الخليفة «المستعصم» العباسي، وأنهوا بذلك الخلافة العباسية في بغداد) ـ. قال ما يلي: [1] «إن العالم الإسلامي واجه لأول مرة في تاريخه مشكلة عدم وجود خليفة، وبقي منصب الخلافة شاغراً ثلاث سنوات ونصف وبقي العالم الإسلامي يئن تحت تأثير تلك الكارثة التي لم يسبق لها مثيل في تاريخ الإسلام، ثم أضاف (في هامش ١٣ من ص ٣٤١) ما يلي:

«وفي العصر الحاضر حدث ذلك للمرة الثانية في تاريخ الإسلام[2] إذ ألغيت الخلافة منذ عام ١٩٢٣[3] ونحن نأمل أن هذا الإلغاء لا يطول أكثر من المدة التي بقيت فيها الخلافة معطلة في المرة السابقة (أي ثلاث سنوات ونصف)».

وهذا يدل على أنه عندما كان يعد هذا الكتاب كان لديه أمل كبير في أن ينجح العالم الإسلامي بسرعة في حركة إعادة الخلافة التي كانت تشغل بال المسلمين في جميع أنحاء العالم، والتي عبر عنها بقوله: «إن المشرق (العالم الإسلامي) في الوقت الحالي في حالة غليان. وفي جميع أنحاء هذا العالم الذي يضطرب، يوجد رجال يفكرون (وهو منهم) ويعملون **للوصول إلى عمل تنظيمي من خلال هذا الغليان**»[4].

---

(١) ص ٣٤١ من الأصل الفرنسي.

(٢) كانت هذه أول جملة في مقدمة المؤلف لرسالته. تراجع فيما سبق في الأصل الفرنسي (ص١١).

(٣) تاريخ إلغاء الخلافة هو مارس ١٩٢٤، ويظهر أنه يشير إلى أن قرار فصل الخلافة عن الدولة كان إلغاء لها، وقد أصدره أتاتورك قبل إلغائها بعام.

(٤) تراجع الفقرة ٥١٨ فيما سبق (ص ٥٣٧ من الأصل الفرنسي).

يظهر أنه كتب المقدمة في مرحلة مبكرة من مراحل إعداد رسالته متأثراً بالدعوة التي بدأت فور إلغاء الخلافة لعقد مؤتمرات إسلامية لإعادة الخلافة التي ألغيت. والتي كانت في نظر البعض منصباً يجسد شعور المسلمين بوحدتهم، ورمزاً لهذه الوحدة.

أما في خاتمة بحثه، فالظاهر من عبارته التي نقلناها أنه اتجه إلى حل أكثر عمقاً، وهو ما سماه «الوصول إلى حل تنظيمي . . .» وهذا الحل كما عرضه في الجزء الثالث (بعنوان المستقبل) لا يعتبر الخلافة مجرد منصب شاغر تتسابق الهيئات والمؤتمرات الإسلامية في البحث عمن يشغله. . بل إنه في نظره يمر من خلال تطوير فقه الخلافة ذاته ليتلاءم نظامها مع الظروف العالمية في هذه المرحلة الجديدة التي تضطر فيها الأمة الإسلامية إلى إنشاء منظمة دولية سياسية ومنظمات شعبية (تقوم بمسؤولية الخلافة في الشؤون الدينية والثقافية والاجتماعية) ولا يختار خليفة راشد إلا بعد استقرار هذا الاتجاه ونجاحه في توثيق علاقات التعاون والتنسيق بين هذه المنظمات حتى يمكن أن تخضع في النهاية لرئيس واحد يشرف عليها جميعاً يحمل لقب خليفة وإن كانت خلافته ناقصة، وبهذا يبقى أمامنا خطوة واحدة لإقامة الخلافة الراشدة الصحيحة الجديدة مرة أخرى.

هذه الخطوة هي أن رئيس المنظمة الدينية (الذي كان في نظره يمثل الخلافة الدينية الناقصة)، يصبح شرعاً هو رئيس المنظمة الدولية السياسية ويجمع بذلك الإشراف على الاختصاصات السياسية والدينية، رغم أن كلاً من النوعين تتولاه هيئة أو منظمة متميزة عن الأخرى[1].

إن السنهوري كان واقعياً، فلم يكن عنده مانع من إقامة خلافة ناقصة مختصة بالشؤون الدينية فقط بسبب الضرورة، ولذلك وجدناه يصف رئيس المنظمة الدينية (التي اقترحها) بأنه «خليفة»، وإن كانت اختصاصاته محصورة في الشؤون الثقافية وشؤون العبادات (الاختصاصات الدينية للخلافة)، والضرورة التي فرضت ذلك

---

(١) تراجع الفقرة ٥٧٧ فيما سبق (ص ٦٠٥ و٦٠٦ من الأصل الفرنسي).

- في نظره- هي أن المنظمة السياسية التي تضم ممثلي الدول الإسلامية المستقلة لن تستطيع أن تضم ممثلين عن الشعوب الإسلامية الخاضعة للدول الاستعمارية، ولا الأقليات الإسلامية في الدول الأجنبية، وهؤلاء كانوا الأغلبية العظمى من المسلمين في ذلك الوقت . أما المنظمة الدينية، فإن الوضع في العلاقات الدولية كان يمكن أن يسمح لها بذلك في نظره : كما أنه كان يرى بثاقب نظره أن المنظمة الدولية التي تمثل الدول الإسلامية «المستقلة» لن تتمتع بنفوذ أو قوى تتجاوز ما لدى الدول الأعضاء التي كان معظمها دولاً ناشئة محدودة السيادة . . . وقد عبر عن ذلك بقوله :

«إن هذا الحل (إنشاء خلافة مقصورة على الشؤون الدينية) سوف يضمن التعاون بين كل الشعوب الإسلامية، ويجعل من هذه الخلافة تنظيماً عملياً مفيداً، وتستطيع **الجماعات الإسلامية والأقليات المبعثرة في البلاد الأجنبية** أن تندمج بذلك (مع شعوب الأقطار المستقلة) في مجموعة دينية تباشر نشاطها بموجب قرارات نهائية، ولن تكون الخلافة مجرد صورة شكلية أو علاقة تاريخية[(١)] » .

بل لقد ذهب السنهوري إلى أن هذه الخلافة الدينية الناقصة «يجب أن يكون لها وجود شرعي معترف به في جميع البلاد، وأن تكون لها شخصية دولية . . ولكن مسألة وجود تمثيل دبلوماسي لها وتمثيل الدول الأخرى لديها كانت في نظره مسألة دقيقة ليس من الممكن أن يقطع برأي فيها في ذلك الوقت[(٢)(*)] .

الذي يهمنا أن مشروع السنهوري كان يتضمن وجوب إعادة الخلافة الناقصة كمرحلة أولى بحيث لا تكون ممثلة بهيئة أو جهة سياسية، وإنما **بهيئة دينية** ينتخب رئيسها بمعرفة الجمعية العامة لهذه الهيئة الدينية، وهذه الجمعية العامة تمثل الأمة

---

(١) يراجع بند ٥٥٦ فيما سبق (ص ٥٧٦ و ٥٧٧ من الأصل الفرنسي.)

(٢) يراجع بند ٥٥٧ فيما سبق (من الأصل الفرنسي).

(*) وقد أضاف «وإن كان المبدأ يبدو مقبولاً الآن. على الأقل في علاقاته مع الدول الإسلامية. . . » .
ويظهر أن نموذج «الفاتيكان» الممثل للكنيسة الكاثوليكية لم يكن غائباً عن ذهنه . . .

الإسلامية كلها رغم أن أغلبيتها كانت من الشعوب الإسلامية الخاضعة للدول الأجنبية مثل الهند وأندونيسيا وماليزيا ودول شمال إفريقية وغربها وشرقها ـ وبذلك تكون هيئة **تمثل الشعوب والمجتمعات الإسلامية كلها وليست ممثلة للدول المستقلة** ، وبذلك سد الطريق على من يرشحون رؤساء إحدى الدول من ملوك وأمراء، بل ورجال السياسية جميعاً، لأنها ستكون خلافة «دينية» وسيكون لدى رئيسها من صفات العلم والتقوى مايهيئه لتولي الخلافة العظمى فيما بعد.

أكثر من ذلك إن السنهوري لم يقترح إنشاء الهيئة السياسية. أي المنظمة الدولية فوراً دون إعداد أو تمهيد بل قال بصراحة: إن إنشاءها «لابد أن يجتاز مرحلتين»:

١ - مرحلة علمية ٢ - مرحلة سياسية

ووصف المرحلة العلمية بأنها «حركة نهضة شاملة لا تقتصر على المجال القانوني[1]، بل أيضاً نهضة شاملة في جميع الميادين الثقافية والاقتصادية والعلمية، لأن العلم هو القاعدة الثابتة لكل تقدم».

ولم يكتف بذلك، بل أضاف: «إن هذه النهضة يقوم بها في وقت واحد الأفراد والجماعات، وتكون في نطاق قومي وعالمي في وقت واحد» فهي في نظره **نهضة علمية وشعبية** بدليل أنه أضاف لذلك «إن الأزهر يستطيع أن يكون منبع هذه الحركة الثقافية».

ولم يكتف السنهوري بالأزهر، بل قال: إن هذه النهضة العلمية تمهد للمرحلة السياسية التي تبدأ بإنشاء هيئة أو حزب سياسي في كل دولة يكون له برنامج يهدف أساساً إلى إنشاء جامعة شعوب شرقية (إسلامية). كما يجب أن تجتمع مؤتمرات سياسية تكون غير رسمية (شعبية) في بداية الأمر، ثم تصبح مؤتمرات برلمانية ورسمية بعد ذلك. وتعقد هذه المؤتمرات من حين لآخر للبحث عن مجالات اتفاق وتعاون بين الشعوب والحكومات والأصل أن تبدأ **بتحقيق التعاون في المجال الاقتصادي قبل**

---

(١) يشير بذلك إلى تجديد الفقه الإسلامي ودراسته دراسة مقارنة تمهيداً لتطبيق الشريعة عملاً في جميع أنحاء العالم الإسلامي.

المجالات السياسية .

هذا هو ما اقترحه السنهوري فيما يتعلق بالوحدة السياسية . فالوحدة الدينية والثقافية تسبقها ، وكذلك التقارب بين الشعوب في المجالات الاقتصادية يجب أن يمهد لها . إنه يتكلم كعالم مفكر يرى أن الوحدة السياسية يجب أن تقوم على قاعدة شعبية تمثل جميع المسلمين الذين تجمع بينهم مقومات دينية وثقافية واقتصادية .

وفضلاً عن كل هذا ، فإن السنهوري لم ينس أنه رجل قانون وعالم فقه ، وأن وحدة الشريعة ونهضة الفقه هي العمود الفقري للوحدة الإسلامية . ولذلك اهتم بها ورسم لها خطة عملية بإنشاء معاهد لدراسة الشريعة والفقه تكون مستقلة عن الهيئات السياسية ، بل ومستقلة أيضاً عن الخلافة الدينية[1] الناقصة التي اقترحها .

إن مشروع السنهوري واضح في أن هدفه الأول هو المحافظة على وحدة الأمة الإسلامية ، وأن مقومات هذه الوحدة هي العقيدة والشريعة والثقافة والمصالح الاقتصادية والتراث التاريخي المشترك ، وأن الوحدة «الدينية» موجودة فعلاً ويجب أن تمثلها هيئة «دينية» فوراً وتكون بعيدة عن السياسة حتى تستطيع الشعوب الإسلامية والأقليات الخاضعة للدول الأجنبية أن تمثل فيها وتشارك في قراراتها وتستفيد من وجودها ونشاطها ، ولذلك اعتبر رئيس هذه المنظمة الدينية خليفة ، وإن كانت خلافته ناقصة[2] .

---

(١) هذا فيما يتعلق بدراسة الفقه ، وفيما يتعلق بالإفتاء فقد صرح بذلك أيضاً إذ إنه في هامش (٤) على البند ٥٥٤ فيما سبق (ص٥٧ من النص الفرنسي) . قال ما يلي :

«يحسن أن يوجد مجلس للمجتهدين يضم ممثلين من كبار علماء الفقه الإسلامي تحت رعاية الهيئة (الدينية) . . . وسوف يكون هذا المجلس مستقلاً عن الهيئة ، لأنه يمثل بطريقة ما الهيئة التشريعية الإسلامية . في حين أن الهيئة الدينية التي يقترحها لن تكون إلا هيئة لتنفيذ الشريعة (فيما يتعلق بالشؤون الدينية التي قد تتخلى عنها الحكومات ، وخصوصاً إذا كانت حكومات أجنبية أو وطنية لا دينية . . . » .

(٢) يلاحظ أن الخلافة الناقصة التي اقترحها السنهوري تعنى فقط بالشؤون الدينية والثقافية ، ولا تتدخل في الشؤون السياسية أو الدنيوية ، ولم يكن لها نظير في جميع أطوار التاريخ الإسلامي الذي كانت =

أما وحدة الدولة فكانت غير ممكنة في نظره في عصره الآن، وإذا كان قد دعا لإنشاء منظمة دولية تحمل اسم عصبة الأمم الشرقية، فسبب ذلك أن هذا هو الحد الأقصى الممكن في الظروف الدولية التي عاصرها حيث تعارض الدول الكبرى في عودة الوحدة السياسية الحقيقية بين المسلمين في صورة اتحاد يمكن أن يؤدي إلى دولة كبرى.

لقد أشار صراحة إلى أن إنشاءها يجب أن يسبقه حركة علمية لتجديد الفقه وتطبيق الشريعة، وكذلك حركات شعبية في صورة هيئات وأحزاب تدعو للوحدة ومؤتمرات تعقد لهذا الغرض تبدأ بمؤتمرات شعبية غير رسمية، ثم تأتي بعد ذلك مؤتمرات برلمانية، وأخيراً يمكن أن تعقد مؤتمرات رسمية عندما تنجح الأحزاب التي تدعو لفكرة المنظمة الدولية الإسلامية الإقليمية في الوصول إلى السلطة.

بعد كل هذه الخطوات العلمية والحزبية والشعبية والبرلمانية والحكومية يمكن أن تنشأ المنظمة الدولية الإقليمية، ولكنه حرص على أن لا توصف بأنها خلافة، بل أعطى هذا الاسم للمنظمة الدينية الممثلة لجميع المسلمين. ولم يقترح أن يكون لها رئيس حتى لا يتنافس على هذا المنصب رجال السياسة ورؤساء الدول، ولأنها ستعمل في الإطار الذي يسمح به القانون الدولي والوضع العالمي للمنظمات الإقليمية الدولية، وعادة لا يكون لها رئيس.. أما المنظمة الدينية فلها رئيس اقترح أن يحمل لقب الخليفة...

بمعنى آخر إنه يرى أن تنشأ الخلافة في المرحلة الأولى هيئة دينية فقط حتى لا تثير عليها عداوات الدول الاستعمارية، وحتى يمتد نفوذها الديني إلى جميع الشعوب الإسلامية الخاضعة لدول استعمارية أوالأقليات المسلمة في دول أجنبية، ولا يمتد نفوذها إلى الأمور السياسية إلا في المرحلة الأخيرة بعد أن يتم التقارب والتعاون بين الدول الإسلامية المستقلة، وبعد أن تستقل الشعوب التي كانت في ذلك الوقت خاضعة للاستعمار وتنضم إلى المنظمة الدولية. وتكون الشعوب والأحزاب والحكومات قد أوجدت قاعدة صلبة واسعة للوحدة الاقتصادية والسياسية، وتكون

=

فيه الخلافة تشتغل أساساً بالشؤون السياسية والدنيوية وكانت الشؤون الدينية ثانوية في نظرها.

هيمنة الدول الاستعمارية على العالم قد انحسرت، وتعدل ميزان القوى ليصبح وجود مجموعة إسلامية قوية موحدة في منطقتنا أمراً طبيعياً وممكناً.

لا يمكن أن توجد احتياطات أكثر من ذلك لإبعاد الخلافة التي اقترحها عن ميدان السياسة وأبعاد الطامعين من رؤساء الدول وملوكها وأمرائها عنها... من أجل هذا الغرض وجدناه يقبل على مضض وبصفة مؤقتة فكرة استقلال الشؤون الدينية ووجود هيئة لها متميزة عن المنظمة السياسية التي تختص بالشؤون الدنيوية... مع أنه لم يتوان في رسالته عن تأكيد أن أول خصائص الخلافة الصحيحة هو الجمع بين الشؤون الدينية والدنيوية.

وكان له هدف أبعد من ذلك هو إعادة التوازن في اختصاصات الخلافة بين ما سماه الشؤون الدينية والشؤون الدنيوية، وهو التوازن الذي كان موجوداً في عهد الخلافة الصحيحة الراشدة، وأكد مراراً أن نظم الخلافة الناقصة منذ عهد الأمويين قد أخلت بهذا التوازن، وركزت اهتمامها على النواحي السياسية. وهدفه الآن إعادة الخلافة الراشدة التي تعيد هذا التوازن، ولهذا اقترح أن نبدأ أولاً بإنشاء المنظمة الدينية، وأن تحمل هي اسم الخلافة، وألا تنضم إليها الهيئة السياسية (المنظمة الدولية) إلا بعد فترة يتم فيها فتح باب الاجتهاد، ودراسة الفقه الإسلامي وتجديده وتطبيق الشريعة تدريجياً في جميع الدول الإسلامية، وتحصل باقي الشعوب الإسلامية الخاضعة للاستعمار على حريتها واستقلالها لتمثل في المنظمة الإقليمية، وعندما تصبح هذه المنظمة السياسية ممثلة للأمة الإسلامية كاملة وتصبح الشريعة الإسلامية هي قانونها الوحيد، وتزول أو تخف اعتراضات القوى العالمية على الوحدة السياسية لشعوبنا فإن المنظمة الدولية هي التي تنضم إلى المنظمة الدينية ويصبح رئيس المنظمة الدينية هو الخليفة الراشد الذي تخضع لولايته المنظمتان الدينية والسياسية، ومادام هو في الأصل رئيس المنظمة الدينية فإنه بلا شك تتوفر لديه **الشروط التي وضعها الفقهاء للأهلية لولاية الخلافة وخاصة شرط العلم الذي لم يتوفر لدى خلفاء النظم الاستبدادية في جميع عصور تاريخنا وسوف يعيد بذلك التوازن بين الشؤون الدينية والدنيوية كما كان الأمر في عهد الخلفاء** الراشدين. وبذلك تعود الخلافة الراشدة التي انحرفت عنها الدول الإسلامية منذ عهد معاوية بن أبي سفيان ومن جاء بعده من الخلفاء الأمويين والعباسيين والعثمانيين.

ومع ذلك كله فإنه لم ينس المبدأ الأساسي الذي أشار إليه مراراً في دراسته، وهو أن الخلافة رغم أنها تمارس اختصاصات سياسية وأخرى وصفها بأنها دينية، فإن الفقه مستقر على أنها **لا تمارس سلطة تشريعية، لأن الشريعة في الإسلام مستقلة عن الخلافة** ومهيمنة عليها، وعلى المجتمع كله لأنها مستمدة من مصادر سماوية فوق البشر، وهي الكتاب والسنة، ولأن استنباط الأحكام من هذه المصادر العليا له طريقان بشريان هما **الإجماع والاجتهاد، وكلاهما يتولاه العلماء والفقهاء وأهل الذكر الذين يمثلون الأمة ولا يسمح للحكام بالتدخل فيهما**.

إننا نراه يذكرنا بهذا المبدأ عند كلامه عن مسؤوليات «الخلافة الدينية» التي يقترحها فيؤكد أنها لا تمارس سلطة تشريعية، بل يوجد مجلس للاجتهاد مستقل عنها يختص بالفتوى في شؤون الفقه، ويؤكد أن ما يسميه الشؤون الدينية التي تختص بها الخلافة لا يدخل ضمنها سلطة التشريع، سواء في الماضي أو المستقبل لأن هذه مهمة فقهية وعلمية لا تتدخل فيها الخلافة.

ورغم أن هذا المجال الفقهي لم يكن داخلاً ضمن دراسة فقه الخلافة التي حصرها في نطاق السلطة التنفيذية، إلا أنه استطرد للكلام عنها عندما كان يتكلم عن واجب حكومة الخلافة في تنفيذ أحكام الشريعة والالتزام بها، فذكر تطور الفقه منذ عهد الراشدين الذي أصبح فيه الإجماع والاجتهاد المصدران المتجددان للأحكام الشرعية بعد انقطاع الوحي بوفاة الرسول. وأشار إلى نشوء الفرق ثم تأسيس المذاهب الفقهية المعروفة في عهد الدولة العباسية، وفتور الحركة العلمية بعد ذلك حتى قفل باب الاجتهاد الذي يدعو إلى ضرورة تنشيطه لتصبح الشريعة القانون الموحد للمسلمين، وكان ذلك في نظره يمر بمرحلتين: الأولى مرحلة علمية يتولاها العلماء والفقهاء، سواء بصفة فردية أو جماعية. أما الثانية فهي مرحلة تقنين وتشريع.

كما أنه حرص على أن يعلن أن تطبيق أحكام الشريعة هو أساس كل نهضة ووحدة إسلامية، ولكن ذلك يحتاج إلى تجديد الفقه لتساير أحكامه ظروف الزمان والمكان المعاصرة، وهذا التجديد يبدأ بحركة علمية كرر ضرورة الإسراع فيها عن

طريق تأسيس معهد لدراسة الفقه الإسلامي دراسة مقارنة، واعتبر هذه الخطوة العلمية البداية الحقيقية لمشروعه، ولذلك نراه يجعل إنشاء هذا المعهد هدفه الأساسي باعتباره فقيهاً وعالماً، رغم الصعوبات التي واجهها في هذا المشروع. وأنه بذلك مهد السبيل لتنشيط حركة الاجتهاد ونرى في مذكراته أنه منذ أن كان يدرس في فرنسا كان يردد عزمه على العمل لإنشاء معهد لدراسة الفقه الإسلامي. وقد أشرنا من قبل إلى ما سجله بتاريخ ٢٤/ ١٠/ ١٩٢١ [(١)] وإلى ما سجله بعد ذلك من مذكرات تدل على إصراره على العمل في الميدان العلمي لدراسة الشريعة بقصد فتح باب الاجتهاد فيها [(٢)]. ورغم الصعوبات التي واجهها مشروعه، فإنه لم يهدأ إلا بعد أن نجح في إصدار قرار من مجلس الجامعة العربية بإنشاء معهد للدراسات العربية العالية يكون فيه قسم خاص لدراسة الفقه الإسلامي، وقد تولى التدريس فيه ونشر دروسه في كتابه المشهور «مصادر الحق في الشريعة الإسلامية»[(٣)].

أما في هذا الكتاب الخاص بفقه الخلافة فقد صرح مراراً بأنها تختص فقط بالسلطة التنفيذية، ولا دخل لها في التشريع. رغم أنه كان يعلم أن الفقه الأوروبي المعاصر يعتبر التشريع أهم اختصاصات الدولة وسلطتها التشريعية هي أول مظاهر سيادتها، ومما يؤسف له أن كثيرين ممن يكتبون عن النظام السياسي الإسلامي لايشيرون لذلك، ويقصرون بحثهم في نظام الإسلام السياسي في نطاق فقه الخلافة والإمامة، وينسون أن أهم أصول الحكم في الإسلام ومميزاته هو استقلال الشريعة عن الخلافة وهيمنتها

---

(١) تراجع في تعليقنا على مقدمة المؤلف، ونشير هنا إلى مذكرة كتبها في مدينة ليون بتاريخ ٢١/ ١/ ١٩٢٢، وقال فيها: «وددت لو استطعت عند رجوعي إلى مصر أن أجتهد في إنشاء دراسة خاصة، يكون الغرض منها إيجاد طريقة جديدة لدراسة الشريعة الإسلامية، ومقارنتها بالشرائع الأخرى، حتى يتيسر فتح باب الاجتهاد» يراجع كتابنا «السنهوري من خلال أوراقه الشخصية» ص ٥٥ و٥٦، والمذكرات الأخرى المشار إليها في هامش الصحيفة (ص٥٦) من ذلك الكتاب.

(٢) تراجع المذكرات الأخرى التي نقلنا نصوصها في حاشيتنا على البند ٥٢٩ فيما سبق.

(٣) تراجع قصة إنشاء هذا المعهد في مقال الأستاذ الدكتور زكي عبد البر في مجلة هيئة قضايا الدولة. العدد الخاص بالسنهوري عام ١٩٨٩.

على الدولة أياً كانت صورتها، واختصاص العلماء - والخبراء ثم أهل الذكر - بالفقه دون تدخل الدولة، ولذلك فإن الاكتفاء بدراسة الخلافة والإمامة لا يعطي صورة صحيحة ولا كاملة للنظام الإسلامي.

إن اتجاه السنهوري إلى دراسة الفقه كانت فيه إشارة واضحة إلى أن هذا هو المدخل الصحيح لإصلاح الأوضاع الدينية والسياسية في العالم الإسلامي. ونعتقد أنه اعتبرها المرحلة الأولى الضرورية لكل نهضة إسلامية، وكل مشروع يهدف إلى بناء الوحدة، أو إعادة الخلافة الراشدة الصحيحة وخاصة في تنفيذ مشروعه الذي شرحناه، والذي كان يعتقد أنه يبدأ بتجديد الفقه، وفتح باب الاجتهاد، ولذلك أكد أن إنشاء المنظمة الدينية أو المنظمة الدولية كلاهما يبدأ بمرحلة علمية.

لقد كان السنهوري منطقياً مع نفسه، فقد جعل مهمته الأولى فيما تبقى من حياته هي إنشاء معهد لدراسة الشريعة والفقه الإسلامي دراسة مقارنة، وقد نجح في إنشاء معهد للدراسات العربية فيه قسم خاص بالدراسات القانونية المقارنة.[1]

لقد كان هدفه الأساسي هو إنشاء هذا المعهد في كلية الحقوق أولاً، ثم في إطار الجامعة في مصر، ولكن عقبات كبيرة حالت دون ذلك، فلم ينجح في ذلك رغم إصراره ورغم أنه اقتحم ميدان السياسة الحزبية، وتولى وزارة التعليم والعدل، واضطر أخيراً إلى الالتجاء لجامعة الدول العربية التي استجابت له.

أما فكرته الأساسية التي هي محور كتاب الخلافة، والتي تهدف لإعادة الوحدة الإسلامية عن طريق إنشاء منظمة دينية، ومنظمة دولية إقليمية فإنه انشغل عنها بهذا الهدف العلمي الذي استنفد كل طاقاته. لكن ذلك لم يمنع التيار الفكري الذي أشار إليه من التقدم نحو هذا الهدف مما أدى كما قدمنا إلى إنشاء منظمة المؤتمر الإسلامي، وإنشاء منظمات عديدة أخرى تختص بشؤون الدعوة والوحدة و تجديد الفقه لكنها لم

(١) هناك خطوات أخرى في هذا الاتجاه نحو تجديد الفقه الإسلامي لم يشترك فيها السنهوري، أهمها: إنشاء مجمع الفقه الإسلامي في إطار منظمة المؤتمر الإسلامي، وقبله أنشئ مجمع البحوث الإسلامية في مصر، ومجمع الفقه الإسلامي في إطار رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة.

تصل في الشمول والنفوذ إلى مستوى المنظمة التي اقترحها السنهوري للشؤون الدينية، والتي اقترح أن تحمل اسم الخلافة.

من المؤكد أن فكرة إعادة الخلافة كانت تشغل كثيرين قبل أن ينشر السنهوري بحثه، ولكنها كانت تدور حول البحث عن «شخص» جدير بمنصب الخلافة الذي يمثل وحدة المسلمين، وكان من الواضح لدى هؤلاء المفكرين أنه لا بد من مؤتمرات تضم قادة الفكر والرأي، لكي تستعرض أحوال المرشحين، وتختار من بينهم أصلحهم، ومتى تم اختياره، فإنه يكون ممثلاً لوحدة الأمة. ولم يتعرض أحد لعلاقة هذا الخليفة بالدول الوطنية في مختلف أقطار العالم الإسلامي، ولا بالدول الاستعمارية والأجنبية التي يخضع لها أكثر الشعوب الإسلامية في ذلك الوقت، ولهذا فشلت محاولات الذين كانوا يدعون لهذه المؤتمرات وينتظرون منها نتائج جدية. وانصرف قادة المسلمين إلى ميادين الكفاح الوطني، الذي شغل الجميع عن موضوع الوحدة والخلافة، وكأنهم اقتنعوا بأن هذا الموضوع يتوقف العمل الجدي له على حصول أغلبية شعوبنا على حريتها واستقلالها، وأنه مرحلة تالية. وهذا هو ما قاله السنهوري.

وميزة السنهوري أنه رأى ضرورة البدء فوراً في خطوات عملية لإعادة بناء «خلافة دينية» تم إنشاء منظمة إقليمية إسلامية دولية، ليكون كلاهما أساساً لبناء الخلافة الصحيحة في المستقبل.

لكنه -مثل من سبقوه وعاصروه- انشغل بعد تأليف هذه الرسالة عن القيام بأية خطوة عملية لتنفيذ مشروعه الخاص بإنشاء هذه المنظمات الدولية الإسلامية. لكني أعتقد أن مشروعه قد سار في عدة مسارات خلال العقل الباطن الذي يوجه المفكرين والساسة والهيئات الشعبية الممثلة لوحدة الأمة الإسلامية، أو الداعية لها والعاملة في سبيلها.

إذا كان السنهوري لم يشغل نفسه بترجمة مشروعه السياسي إلى واقع عملي فيما يتعلق بإنشاء منظمة دولية إسلامية إقليمية ومنظمات أخرى عديدة للشؤون الدينية مكتفياً بالسعي لإنشاء معهد لدراسة الشريعة الإسلامية فمن هم الذين دفعوا الفكرة في دروب الفكر والسياسة والمجتمع، وساروا بها من مرحلة الخيال العلمي أو الاجتهاد النظري إلى أن تجسدت في إنشاء منظمة المؤتمر الإسلامي، وغيرها من المنظمات

الشعبية الإسلامية التي تهتم بشؤون المسلمين الدينية والثقافية [1] كأمة واحدة لها مصير واحد وآمال واحدة في الوحدة والنهضة.

إن إعادة بناء الوحدة عن طريق المؤتمرات الإسلامية لم تكن من ابتكار السنهوري، وإن كنت أعتقد أنه سبق غيره إلى اقتراح تحويل تلك المؤتمرات إلى منظمات دولية إقليمية على النحو الذي أوضحناه. كان الاتجاه السائد عقب إلغاء الأتراك للخلافة العثمانية هو عقد مؤتمرات شعبية لمعالجة الوضع الناتج عن هذا الحادث، وقد عقد لهذا الغرض مؤتمران أحدهما في القاهرة (١٣ مايو ١٩٢٦) والآخر بمكة (٨ يونية ١٩٢٦)، (وقد أشار لهما السنهوري في خاتمة الرسالة في البند ٥٥٧ فيما سبق، وص٥٧٧ من النص الفرنسي).

وواضح من محاضر جلسات مؤتمر القاهرة (التي نقلها السنهوري عن الصحف المصرية في ذلك الوقت) أن المؤتمر رأى أن مواجهة هذا الوضع تقتضي (من المجلس الإداري المنظم للمؤتمر) مواصلة الاتصالات مع العالم الإسلامي بواسطة لجان **تؤسس في كل بلد إسلامي ،والدعوة لعقد مؤتمرات إسلامية من وقت لآخر** لإيجاد حل لمسألة الخلافة... [2] وقد أضاف السنهوري أن الجلسة العامة لمؤتمر القاهرة قررت أن يعقد مؤتمر آخر في القاهرة، ولكنه لم ينعقد...

أما مؤتمر مكة فقد أشار السنهوري إلى أن موضوعه كان مستقبل الحجاز (بعد ضم الملك عبد العزيز آل سعود).. ولا شك أن موضوع الوحدة الإسلامية، والخلافة له علاقةوثيقة بهذه المسألة، كما أنه يظهر من تقارب تاريخ المؤتمرين أن كثيراً ممن حضروا

---

(١) المنظمات الشعبية التي نشير إليها لم تلتزم أي منها بما اقترحه السنهوري من قصر نشاطها على «الشؤون الدينية» وألا تهتم بالشؤون السياسية والدنيوية، لأن المبدأ الذي أجمع عليه علماؤنا ومفكرونا في عصرنا والعصور السابقة منذ فجر الإسلام أن الإسلام منهاج شامل لا يمكن حصره في نطاق العبادات والعقائد، وما يسمى «الشؤون الدينية».

بل كان أول ما تعني به هذه الهيئات الشعبية هو دعم حركات المقاومة للسيطرة الأجنبية وتمكين الشعوب الإسلامية جميعاً من حريتها الكاملة، وحقها في تقرير مصيرها، وتمتع أفرادها بحرياتهم وحقوقهم الإنسانية، وهذه أمور تعتبرها من صميم الدين والسياسة كذلك.

(٢) يلاحظ أن السنهوري أدخل هذه التدابير ضمن خطته التي شرحناها فيما سبق.

أولهما قد حضروا المؤتمر الآخر، كما أنه من المؤكد أن هذين المؤتمرين كانا يتوقعان انعقاد مؤتمرات أخرى لبحث الموضوع. . وأن أي حل يقترح إنما يحتاج إلى قدر معين من التعاون بين الدول الإسلامية، ولكن شعوب هذه الأقطار جميعاً وزعماءها وعلماءها وحكامها كان كل منهم مشغولاً بقضية بلاده الوطنية في الفترة بين الحربين العالميتين.

ولما جاءت الحرب العالمية الثانية، اضطرت الدول العربية إلى إنشاء جامعة الدول العربية، وتم ذلك في مارس ١٩٤٥م، وكان العامل الأول الذي دعاهم لذلك هو ضرورة التعاون والتنسيق بينهم لمواجهة الخطر الصهيوني على فلسطين، وعلى الأقطار العربية المجاورة.

وكان هناك جانب كبير من الرأي العام الإسلامي ينظر بعين الشك إلى إنشاء هذه الجامعة العربية، ويتعذر عليهم التصديق بأن هناك علاقة بينها وبين الوحدة الإسلامية أو الخلافة، بل لقد سمعت كثيرين يهاجمونها بحجة أن الحكومة البريطانية كانت تؤيدها، لأنها في نظرها ستكون أداة لصرف الشعوب العربية عن الوحدة الإسلامية، وإحلال شعار القومية العربية محل الجامعة الإسلامية التي دعا لها جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده، ورفع شعارها السلطان عبد الحميد قبل الحرب العالمية الأولى وأيده فيها كثير من المفكرين والكتاب.

ويسرني أن أسجل هنا شهادة السنهوري للجامعة العربية.

شهادة السنهوري عن الجامعة العربية[1]

بعد نشر الطبعة الأولى والثانية والثالثة لهذا الكتاب، عثرنا في أوراق المرحوم عبد الرزاق السنهوري على ورقة كتبها يعلن ويسجل فيها تفاؤله وسعادته بإنشاء الجامعة العربية، ويعتبر ذلك بداية تنفيذ اقتراحه في كتابه «الخلافة وتطورها» الذي دعا فيه لإقامة منظمة دولية ومنظمات شعبية تحقق تضامن شعوبنا وتعاونها وسيرها نحو الاتحاد.

---

(١) هذه المذكرة التي كتبها السنهوري بخطه ليؤكد أنها خطوة في سبيل تنفيذ مشروعه لإعادة الوحدة الإسلامية ـ التي كانت الوحدة العربية نواة لها ـ.

وهذا هو نص ما كتبه السنهوري بخط يده:

كتبت منذ نحو عشرين عاماً كتاباً قدمته أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية من جامعة ليون وكان عنوانه في الأطروحة هو "الخلافة الإسلامية وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية".

وقد قررت في هذا الكتاب أن الخلافة منذ أن نبذها الترك ستتحول تدريجياً لتصبح رابطة ما بين الدول الإسلامية أقرب ما تكون إلى رابطة عصبة الأمم.

ولم يكن يخطر في بالي وقت ذاك أن هذا التطور سيتحقق إلى حد كبير في جامعة الدول العربية.

وقد كنا في مصر نتردد في فكرة الإسلام وفكرة العروبة ولا نفرق بينهما. أما اليوم فقد عرفنا نتبين أن الجامعة الإسلامية هي جامعة روحية تؤلف ما بين المسلمين، أما الجامعة العربية فهي جامعة سياسية تؤلف ما بين الدول والشعوب. ولا شك بعد ذلك في تقاربنا ما بين الجامعتين [illegible] فالعربي مسلماً كان أو غير مسلم، يحس أن الإسلام مدنيته الكبرى تطبع بطابعها [illegible] فأشعة نورها [illegible] والعربي غير المسلم بأقوى نصيباً في المدنية الإسلامية من العربي [illegible] في [illegible] الجامعة العربية [illegible] الاستقلال. [illegible]

هذا هو ما كتبه السنهوري بخطه كما وجدناه في أوراقه الشخصية. ولا ندري إن كان قد نشره في أي صحيفة، أو أرسله لأية جهة، والذي يهمنا هو أنه يؤكد أن إنشاء الجامعة العربية هو في نظره خطوة عملية نحو تنفيذ مشروعه للوحدة الإسلامية، وأنها ليست كما كان يظن البعض بديلة عن الجامعة الإسلامية.

وأذكر أنني ناقشت المرحوم عبد الرحمن عزام باشا الأمين العام الأول للجامعة العربية في هذا الموضوع عدة مرات في لقاءاتي معه في مصر وفي الخارج، وكنت قد عرفته وعرفت أنه قام بدور هام في المساعي التي أدت إلى إنشاء الجامعة، ولما التقيت به في باريس عند زيارته لها في ربيع عام ١٩٤٦ بعد أن اطلعت على كتاب السنهوري حدثته عنه وعن حواري بشأنه مع مفتي فلسطين الأكبر الذي التقيت به لأول مرة في باريس أيضاً في مطلع ذلك العام فور وصولي إليها في شهر يناير سنة ١٩٤٦ أحمل له رسائل من الشهيد حسن البنا وأصدقائه في مصر.

إنني أعتقد أن هذين الرجلين (الحاج أمين الحسيني وعبد الرحمن عزام) كان لهما الدور الأكبر في إقناع الملك فيصل بن عبد العزيز بالدعوة للتضامن الإسلامي في عام ١٩٦٥، وهي الدعوة التي أدت إلى عقد أول مؤتمر قمة إسلامي في الرباط عاصمة المغرب عام ١٩٦٩ . . وهذه القمة كانت بداية عدة مؤتمرات إسلامية سنوية لوزراء الخارجية. . أقرت ميثاق منظمة المؤتمر الإسلامي التي ما زالت قائمة.

هذا الاعتقاد ناتج عما سمعته في حواري مع كل منهما في باريس في عام ١٩٤٦، ولقاءاتي المتعددة معهما في الأعوام التالية، وخاصة في المملكة العربية السعودية عام ١٩٦٤، و١٩٦٥، وهو العام الذي دعا فيه الملك فيصل إلى التضامن الإسلامي في خطابه الشهير في موسم الحج في ذلك العام.

ولا بد أن أذكر أنه في حواري مع عبد الرحمن عزام في باريس استطاع أن يقنعني بأنه من المؤمنين بالعمل للوحدة الإسلامية، وأنه يعتبر أن العرب إذا اتحدوا، فإن الوحدة الإسلامية ستكون أقرب مما يتصور كثيرون، لأنه يعتبر أن العرب يتحملون مسؤولية تاريخية عن انهيار الخلافة العثمانية بسبب تحالف بعض زعمائهم مع بريطانيا ضدها أثناء الحرب العالمية الأولى، وقال: إنه شخصياً كان من المؤيدين للخلافة العثمانية، وإنه تطوع

للقتال معها في حروب البلقان، ثم في ليبيا ضد الطليان، ولكنه يرى أن موضوع الخلافة لا يكون إلا بعد أن تتحرر الشعوب العربية، وخاصة شعب فلسطين، وبعد إقامة وحدة للعرب تجعلهم قادرين على أن يحملوا عبء «الرسالة الخالدة» التي تكلم عنها في كتابه الذي يحمل هذا الاسم . . وطلب مني أن أقرأ كتابه هذا وكتابه «محمد بطل الأبطال» .

وقد حدثته عن مقاله بعنوان «العرب أمة المستقبل» الذي نشرته مجلة عربية فلسطينية في القدس عام ١٩٢٠، وقد نشرت ترجمته مجلة «السياسة الخارجية» الفرنسية في باريس عام ١٩٤٦، قبل وصوله إلى باريس بشهر واحد، وقد قدمت له عدد هذه المجلة التي نشرته، ولا أدري إن كان هذا النشر مصادفة أم أنها كانت وسيلة من وسائل الدعاية والإثارة بمناسبة زيارته لفرنسا، يقصد منها تخويف الفرنسيين من الجامعة العربية التي وقفت ضد فرنسا في قضية سورية ولبنان عام ١٩٤٥ . . . والتي لا ينكر عبد الرحمن عزام أنها ملتزمة بتأييد كفاح شعوب المغرب العربي (في تونس والجزائر والمغرب) ضد الاحتلال الفرنسي .

ولقد تكررت لقاءاتي مع عزام باشا في مصر قبل خروجه من الأمانة العامة للجامعة العربية سنة ١٩٥٣، وبعد خروجه من الجامعة في مصر أولاً، ثم في لبنان حيث كان يقيم فترة طويلة بعد ذلك، وكذلك في الرياض عاصمة المملكة العربية السعودية، لأنه كانت له علاقة وثيقة بالملك فيصل بن عبد العزيز الذي عينه ممثلاً للسعودية في الدفاع عن وجهة نظرها في نزاعها مع الحكومة البريطانية بشان واحة البوريمي . . ولقد لاحظت أنه منذ أن خرج من الجامعة العربية تخلى عن لهجة التفاؤل بشأن مستقبل الجامعة العربية، وخصوصاً بعد أن أسرف النظام العسكري في مصر في استغلال شعارات القومية العربية التي كان كثيرون يعتبرونها وسيلة لفرض سيطرته على الأقطار الأخرى، ولما ذكرته بقوله: إن الوحدة العربية هي المرحلة الأولى في بناء الوحدة الإسلامية، أجاب بأن الشعارات القومية أصبحت عقبة في سبيل الوحدة العربية، كما هي عقبة في سبيل الوحدة الإسلامية، لأن القومية صارت الآن أكبر سلاح ضد الوحدة من أي نوع . . .

وقد تأيدت مخاوفه عندما هاجمت الحكومة المصرية دعوة التضامن الإسلامي

التي أعلنها الملك فيصل سنة ١٩٦٥ ، ولم تقبل دعوته لعقد مؤتمر قمة إسلامية إلا بعد هزيمة ١٩٦٧م، وحريق المسجد الأقصى في عام ١٩٦٩ ، فاضطروا إلى قبول فكرةالتضامن الإسلامي لتهدئة الشعوب التي أفزعها عجزهم عن الرد على العدوان الإسرائيلي في فلسطين، وعلى الدول العربية المجاورة.

وفي نظري أن دور الحاج أمين الحسيني في تنفيذ هذا المشروع كان أكبر. ذلك أنه منذ التقيت به في باريس عام ١٩٤٦ ، وحدثته عن كتاب السنهوري أكد لي أنه فيما يتعلق بقضية بلاده فلسطين، فإنه يخشى أن العرب مهما اتحدوا أو عملوا فإن القوى المؤيدة للصهيونية أكبر منهم وأقوى، ولذلك فإنهم لا بد أن يجمعوا حول هذه القضية جميع شعوب العالم الإسلامي ويجعلوها قضية إسلامية، وأنه فعلاً بدأ منذ عام ١٩٣٠م في إنشاء هيئة شعبية باسم المؤتمر الإسلامي في القدس (نقلت إلى كراتشي في باكستان، فيما بعد) وأنه عازم على مواصلة هذا العمل، لأن الشعوب هي التي تستطيع أن تفرض الوحدة على الدول والحكومات.

وبعد هروبه من فرنسا إلى مصر سارع إلى باكستان بعد استقلالها، ووجد جو العمل هناك ملائماً ، فأنشأ هناك منظمة شعبية أخرى تحمل اسم المؤتمر الإسلامي العام ليحل محل المؤتمر الإسلامي بالقدس الذي أنشأه هناك قبل خروجه من فلسطين وكان يعقد اجتماعاً سنوياً لهذا المؤتمر كلما تيسر له ذلك في إحدى العواصم العربية أو الإسلامية.

وقد عقد المؤتمر الذي يرأسه الحاج أمين الحسيني دورة في مقديشو عاصمة الصومال عام ١٩٦٥ بدعوة من رئيسها في ذلك الوقت السيد عبد الله آدم أول رئيس لجمهورية الصومال بعد استقلالها بعد أن حصلت بلاده على استقلالها، وكان يرى أن هذا الاستقلال يحتاج إلى أن تدعمه كتلة دولية إسلامية متضامنة وكان يشعر أن الحرب الأهلية في اليمن مزقت المجموعة العربية، ولذلك فإنه رحب بقرار المؤتمر الذي عقده الحاج أمين الحسيني في مقديشو، والذي اقترح عليه أن يدعو رؤساء وملوك الدول الإسلامية لعقد مؤتمر للتضامن الإسلامي، ويكون هدفه إنهاء حرب اليمن

وتصفية الخلافات التي تمزق الصف العربي، والتي ظهرت آثارها في الحرب الأهلية باليمن المجاورة للصومال.

ولما كان الحاج أمين الحسيني على علاقة وطيدة بالملك فيصل، وكان يتردد على السعودية بانتظام لحضور اجتماعات المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي وأداء فريضة الحج، فإنه استطاع أن يقنع الملك فيصل بأن المملكة السعودية أولى بأن تحمل لواء هذه الدعوة كما أقنع الرئيس عبد الله آدم بأن يرسل خطاباً إلى الملك فيصل يقترح عليه فيه أن يتولى هذه الدعوة، وزار الرئيس الصومالي المملكة العربية السعودية، وصدر بيان مشترك يؤكد اتفاقهما على هذه الدعوة.

ومن ذلك يتضح أن الحاج أمين الحسيني كان له فضل كبير في توجيه الرأي العام إلى مشروع إعادة بناء الوحدة الإسلامية من خلال منظمات شعبية ثلاثة هي: «المؤتمر الإسلامي، الذي بدأ في القدس، ثم انتقل بعض أعضائه وأنشؤوا مؤتمراً آخر في عمان عاصمة الأردن، ثم أنشأ الآخرون المؤتمر الإسلامي في كراتشي بباكستان كما أنه ساهم في إنشاء رابطة العالم الإسلامي في مكة التي كان من أكبر مؤسسيها. ولم يكتف بذلك بل نقل الفكرة إلى المجال الدولي والرسمي عن طريق رئيس الصومال والملك فيصل كما بينا.

لكن تيار العمل الشعبي لم يكن محصوراً في نشاط مفتي فلسطين الذي أشرت إليه، وإنما ساهمت فيه عناصر كثيرة، وخاصة الإخوان المسلمون في مصر والعالم العربي الذين جعلوا الوحدة الإسلامية هدفاً أساسياً لحركتهم منذ نشأتها في عام ١٩٢٨، وكان تطوعهم للقتال في معارك فلسطين مبنياً على هذا الأساس.

ومن ناحية أخرى فقد كان مسلمو الهند قبل استقلالها وقبل تقسيمها من أكثر الناس حماساً لإعادة الخلافة بعد إلغاء الأتراك لها. رغم أنهم كانوا في ذلك الوقت تحت الحكم البريطاني المباشر قبل استقلال الهند وباكستان. وبعد نجاح الرابطة الإسلامية في إنشاء دولة باكستان واستقلالها عام ١٩٤٧، كان كثير من قادتها وزعمائها يؤمنون أنها أنشئت لتكون دولة إسلامية، ولكنهم كانوا واقعيين، لأنهم يخشون تآمر الهند مع بعض القوى العالمية للقضاء عليها أو تغيير هذا الطابع

الإسلامي، ولذلك جعلوا هدفهم العمل الجدي لإنشاء كتلة من الدول الإسلامية تستطيع أن تحمي بلادهم من هذه الأخطار. وكانت الفكرة التي راجت في ذلك الوقت هي إنشاء رابطة إسلامية عالمية شعبية تسعى لبناء الوحدة الإسلامية في دولة كبرى تسمى إسلامستان لإتمام عمل الرابطة الإسلامية التي أنشأها محمد علي جناح ونجحت في إنشاء باكستان واستقلالها.

إن باكستان عقب استقلالها صارت ميداناً يلتقي فيه جميع دعاة الوحدة الإسلامية، سواء في ذلك عدد من الإخوان المسلمين في مصر الذين فروا من الاضطهاد الذي واجهوه في عهد الملك فاروق أولاً، ثم في عهد الحكم العسكري بعد ذلك، وكان هناك عدد من زعماء اليمن الذين فروا منها عقب فشل حركتهم ضد الإمام يحيى، والإمام أحمد عام ١٩٤٨، أو الذين ضاقوا بمأساة الحرب الأهلية التي بدأت بانقلاب عسكري عام ١٩٥٣، وكان عدد من سفراء الدول العربية من أصحاب الفكر الإسلامي نذكر منهم المرحوم عبد الوهاب عزام سفير مصر في ذلك الوقت، والسيد عمر بهاء الدين الأميري أول سفير سوري في باكستان، وقد كان لكل منهما دور في التقارب بين باكستان والعالم العربي، ولما نقل كلاهما بعد ذلك إلى المملكة العربية السعودية، تابعوا مسيرة هذا التيار الذي أدى في النهاية إلى إنشاء رابطة العالم الإسلامي بمكة عام ١٩٦٤ في عهد الملك فيصل بن عبد العزيز والملك خالد، وخادم الحرمين الشريفين الملك فهد، ثم إلى دعوته للتضامن الإسلامي أسفرت عن إنشاء منظمة دولية تحمل اسم «المؤتمر الإسلامي» وقد تفاءل كثيرون بتأييد المملكة العربية واحتضانها لهذه الهيئة سواء في عهد الملك سعود أو الملك فيصل بن عبد العزيز، والملك خالد، وخادم الحرمين الشريفين فهد، وأن مقر هذه المنظمة في قبلة المسلمين جعل البعض يعتبر أن مستقبلها يتوقف -إلى حد كبير- على سياسة المملكة العربية السعودية، ونفوذها في العالم الإسلامي ومركزها في السياسة العالمية.

وأملنا أن الصحوة الإسلامية التي أيقظت الشعوب الإسـلامية ستكون كفيلة باستمرار تيار الوحدة الذي انبعثت منه هذه المنظمة وغيرها من المنظمات والهيئات الشعبية والحكومية، والذي عبر عنه السنهوري في كتابه قبل إنشائها، ونعتقد أن تيار الوحدة سوف يستمر وينجح مهما يكن مصير هذه المنظمة أو مستقبلها.

إن كتاب السنهوري ومشروعه والجهود التي بذلت لإنشاء هذه المنظمات والهيئات ليست في نظرنا إلا مرحلة من مراحل التطور المؤسس في الفقه الإسلامي الذي ندعو للتعمق في دراسته.

والله ولي التوفيق.

انتهينا من عرض تطور الخلافة الذي دعا إليه السنهوري ، وتبين لنا أنه يسير في طريق التنفيذ العملي تدريجياً بإنشاء منظمة المؤتمر الإسلامي ومنظمات شعبية عديدة ، فلا بد أن نشير إلى ما ذكره السنهوري في نهاية كتابه من أن هذا ليس إلا مرحلة من مراحل التطور الفقهي الذي يحول اختصاصات منصب «الخليفة» إلى «مؤسسة» تضم المنظمة الدولية الإسلامية المختصة بالشؤون السياسية أولاً والمنظمات الشعبية التي تتولى الأمور الدينية والثقافية ، وأن رئيس المنظمة الدينية هو الخليفة الذي يتولى بهذه الصفة رئاسة الجمعية العامة لهذه المنظمات ، وبذلك يضم الشؤون السياسية إلى اختصاصاته الدينية والثقافية التي تتولاها هذه المنظمات كل في حدود اختصاصاتها .

إن السنهوري يشير بذلك إلى أن منصب الرئيس الذي يحمل اسم «الخليفة» لن يخوله الحق في أن يمارس السلطات السياسية والدينية عملياً ، وإنما الذي يمارسها فعلاً منظمتان مستقلتان : إحداهما للشؤون الدينية (وهي منظمة شعبية) ، والثانية للشؤون السياسية (وهي منظمة دولية تحدد اختصاصاتها الدول الأعضاء فيها) أي أن الخليفة الذي يرأس هاتين المنظمتين ستكون ولايته رمزية فقط بالصورة التي وصلت لها النظم البرلمانية الديمقراطية الحديثة التي تسير على مبدأ أن الملك أو الرئيس يسود ولا يحكم ، وأنه رمز للتعاون والتكامل والتنسيق بين المؤسسات الدستورية : التشريعية والتنفيذية والقضائية التي تتمتع كل منها باختصاصات محددة تمارسها مستقلة عن الأخرى طبقاً لمبدأ «الفصل بين السلطات» .

وقد أشرنا من قبل إلى أن مبدأ الفصل بين السلطات هو من أعرق أصول التنظيم السياسي في فقهنا ، وأنه وصل إلى حد لم تصل إليه النظم الديمقراطية في العصر الحديث ، لأن الشريعة مستقلة تماماً عن الدولة أو الخلافة التي تختص فقط بالشؤون التنفيذية ، وأن الخلفاء (الراشدين أو المستبدين الذين تولوا سلطتهم بالقوة والغلب) في جميع عصور تاريخنا التزموا بهذا الفصل الحاسم بين السلطات ، والتزموا كذلك

بهيمنة الشريعة وسيادتها في المجتمع، مما يعني خضوعهم لأحكامها التشريعية وتنفيذها دون أن يكون لهم الحق في إصدار قوانين أو التدخل في شؤون الفقه والتشريع ولا القضاء، لأن العلماء والخبراء من أهل الذكر الذين يمثلون الأمة لهم وحدهم ولاية القضاء باعتبار أنه مثل الفقه من اختصاص أهل الاجتهاد.

إننا نعتبر أن الفصل بين التشريع والقضاء من ناحية وسلطة الخلفاء وحكومتهم من ناحية أخرى، واحترام هذا المبدأ من أهم ما حققته لنا نظم الخلافة التي سادت جميع عصور تاريخنا، وأن شعوبنا لم تستسلم للدول التي استولت على السلطة دون احترام مبدأ الشورى الحرة، إلا لأن البيعة للخلفاء والحكام فيها كانت دائماً مشروطة بالتزامهم بعدم التدخل في شؤون الشريعة واحترامهم لاستقلال الفقه والفقهاء واختصاصهم بالقضاء، والاعتراف بسيادة الشريعة في المجتمع وهيمنتها على الحكام والمحكومين على قدم المساواة.

هذا هو الجانب الإيجابي في نظم الخلافة جميعها (الراشدة والناقصة)، وهو في نظرنا من أهم أصول شريعتنا التي كانت أساساً لإنجازات فقهائنا الذين وصلوا بمبدأ الفصل بين الشريعة والخلافة إلى حد لم تصل إليه النظم العصرية إلى الآن.

لقد بدأ هذا الفصل واضحاً في عهد الخلافةالراشدة التي أرست قواعده حتى استقر على النحو الآتي:

١ - إن البيعة التي يتولى كل خليفة سلطته بمقتضاها كانت دائماً على كتاب الله وسنة رسوله، ومعنى ذلك أن البيعة عقد دستوري وكل طرف فيه يلتزم بأحكام الكتاب والسنة أي سيادة الشريعة في المجتمع والدولة.

وهذه الصيغة هي التي استمرت واستقرت في جميع عصور الخلافة بما في ذلك عهود الخلفاء والسلاطين الذين استولوا على السلطة بالغلب والقوة.

٢ - أوضح أبو بكر الخليفة الأول أن هذه البيعة المشروطة معناها أن سلطته محدودة في نطاق الشريعة ولذلك قال: **«أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيتهما فلا طاعة لي عليكم»**.

وأكد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ذلك بقوله : «**إن أحسنت فأطيعوني ، وإن أسأت فقوموني**» .

ومعناها أن كل خليفة يلتزم باحترام الكتاب والسنة وبتنفيذها ، وإلا فقد شرعية ولايته .

٣- أكد الخليفة الرابع سيدنا علي بن أبي طالب أن التزامه بالخضوع للشريعة يعني أنه يتساوى مع غيره من الأفراد في المثول أمام القضاء ، وأنه لا يتمتع بأي حصانة تحميه من المثول أمام القضاء كفرد عادي مثل غيره من الخصوم(*) ، وهذا إقرار بأن القضاء الذي يتولاه الفقهاء هو الذي يمثل الشريعة ، وليس الخليفة ولو كان من الراشدين مثل علي بن أبي طالب .

٤- أكد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب أن توليته للقضاة لتنفيذ أحكام الشريعة ، لا يعطيه الحق في أن يلزمهم بآرائه واجتهاداته ، رغم أنه كان مجتهداً أي أن ولايته للخلافة لا تعطيه الحق في إلزام القضاة أو غيرهم من الناس باجتهاداته دون غيرها من الاجتهادات .

٥- في عهد العباسيين أكد الإمام مالك هذا المبدأ ، وألزم به الخليفة العباس الذي اقترح عليه أن ينشر كتاب «الموطأ» ويلزم به الكافة دون غيره من المذاهب ، فرفض ذلك لأن الشريعة لا تسمح لأي مجتهد أن يلزم غيره باجتهاده ، ومن باب أولى فهي لا تسمح لخليفة أن يلزم الناس باجتهاد معين ، حتى لو كان منسوباً لأحد المجتهدين أو أئمة المذاهب مثل الإمام مالك .

٦- إن العلماء قد رفضوا اقتراح ابن المقفع الذي حاول إقناع الخليفة العباسي بأن يوحد القضاء على مذهب واحد دون غيره من المذاهب ، أو رأى دون غيره من الآراء ، بل أضافوا لذلك أنهم اتهموه بالإلحاد .

إن شريعتنا تميزت بأنها زودت أمتنا بمؤسسات تستقل كل منها باختصاصها ، ولا

(*) وقد ذكر ذلك السنهوري في البند ١٥٠ من كتابه .

تجيز لأي مؤسسة أن تتدخل في شؤون المؤسسات الأخرى، أو تفرض هيمنتها على المجتمع، لكي تحتكر السلطات جميعها، وهذه هي أعلى صورة من صور الفصل بين السلطات والفصل بين المؤسسات المتعددة التي تمارسها، وهذا يحول دول إقامة الحكم الشمولي في بلد تلتزم بالشريعة.

إن كلمة مؤسسة تعني وجود مجموعة من الأفراد يشتركون في مسؤوليات كانت تتركز لدى فرد يمارس منصباً معيناً، وتبعاً لذلك فإنه إذا كان لهذه المجموعات (المؤسسات) رئاسة عليا، فإن الرئيس الأعلى تكون مهمته التنسيق وضمان التعاون بينها، وعدم تدخل إحداها في اختصاصات الأخرى، ومن باب أولى لا يجوز له بصفته الرئيس الأعلى أن يدعي لنفسه المسؤولية عن عمل المؤسسات التي يمثلها مجتمعة ولا منفردة.

لقد استقر في شريعتنا مبدأ أن الخلافة، ولو كانت تعني رئاسة الدولة، فإن الدولة ورئيسها وجميع من يمثلها لا يتمتعون بأي حصانة، ولا أية سلطة تشريعية، وأن اختصاص الخليفة والدولة محصور في نطاق السلطة التنفيذية، وتطبيق أحكام الشريعة التي يستقل باستنباطها المجتهدون والفقهاء وأهل الذكر دون تدخل أي سلطة، وأن القضاء أيضاً يتولاه المجتهدون أي أنه فرع من المؤسسة التشريعية المستقلة عن ولاية الخليفة ودولته.

ولا شك أنه وقعت مخالفات وانحرافات من بعض السلاطين والخلفاء والحكام في كثير من عصور تاريخنا، لكنها بقيت شاذة وغير شرعية، وما زالت كثير من النظم العصرية يكون الواقع فيها بعيداً عما تقرره الدساتير، بل والقوانين كذلك، لكن ما يحدث في النظم الوضعية هو أن الحكم الانقلابي أو الشمولي يغير الدساتير والقوانين حسب هوى سادته وحكامه، في حين أن شريعتنا بسبب مصادرها السماوية وأصولها الثابتة، لم تسمح للخلفاء ولا السلاطين ولا المستبدين أن يغيروا أحكامها، وأن سيادتها هي التي مكنت الشعوب من وقف استبداد الحكام بحيث تبقى مخالفاتهم وانحرافاتهم خارج نطاق الشريعة، ولا تأخذ شرعية (وضعية) في المجتمع، كما

يحدث الآن عندما يستطيع كل نظام بل كل رئيس أن يفرض «شرعية وضعية» بتغيير التشريع، بل وتغيير الدساتير إلى جانب ما يضيفه لذلك من مخالفات لنصوص الدساتير والقوانين التي يفرضها هو ونظامه، لكن لا يلتزم بها هو وحكومته في سلوكهم... ولا يلزمون بها الأجهزة التابعة لهم، وبذلك يوجد في عصرنا ما يسمى بالحكم الشمولي الذي لم يعرفه المجتمع الإسلامي بسبب التزام المستبدين والمتغلبين والشعوب أيضاً بمبدأ استقلال الشريعة وسيادتها، واستقلال مؤسسة الفقه والقضاء الشرعي عن ولاية الحكام والخلفاء والدول...

ورغم كل ما أصاب أمتنا من ضعف وتخلف، فإننا واصلنا مسيرتنا التي أدت إلى إحلال المؤسسات محل مناصب الأفراد في مجال الفقه والقضاء على التفصيل الآتي:

أ- في نطاق الفقه لقد بدأ فقهنا في المدينة باجتهادات الصحابة كأفراد في عهد الخلافة الراشدة، لكنهم كانوا يدعون للتشاور من حين لآخر لمواجهة المشاكل المستحدثة، كما حدث في عهد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب بشأن الأراضي الزراعية في البلاد المفتوحة.

ثم ازدهر الفقه واتسع نطاقه بسبب وجود مدرسة لأهل الرأي إلى جانب مدرسة أهل الحديث، ثم زاد النمو والتوسع، وتعددت المذاهب في عهد الأئمة الذين أسسوا المذاهب الكبرى، واستمر الجدل والحوار داخل كل مذهب وفيما بين المذاهب المختلفة، حتى أصبحت المذاهب مؤسسات يجري داخلها، وفيما بينها الحوار والتشاور والجدل.

بعد أن اجتزنا مرحلة الأئمة المتعددين الذين اعترفت لهم الأمة بجميع أجيالها بأنهم مجتهدون، اتجه الفقهاء أنفسهم إلى إعلان «قفل باب الاجتهاد» محتجين بأن الزمان قد تغير، وأن ظروفاً عديدة قد ترتب عليها عدم إمكان توفر الشروط اللازمة للاجتهاد التي أجمع عليها العلماء لدى فقيه واحد، لكي نعترف له بصفة الإمامة التي منحت من قبل لمؤسسي المذاهب ومجتهديها، وأهم تلك الظروف هو طول العهد

بيننا وبين عهد الرسالة والصحابة، وضعف الإلمام باللغة الفصحى التي هي وعاء النصوص القرآنية والنبوية، يضاف لذلك مؤثرات التراث الحضاري الجاهلي لدى الشعوب الإسلامية المختلفة. . . وتأثير الحضارات الأخرى في مجتمعاتنا.



ويعترض الكثيرون الآن على قفل باب الاجتهاد ظناً منهم أن الاجتهاد قد توقف لهذا السبب، ويطالبون بفتح باب الاجتهاد الذي يقال أنه أغلق، ويريدون أن نسمح لكل عالم بالحق في أن يكون إماماً، ولكنا لا نوافق على ذلك، لأن الصحيح -في نظرنا- أن عهد الأئمة قد انتهى، كما انتهى عهد الرسالة والصحابة من قبل، وأن الاجتهاد تحول إلى أسلوب جماعي يشارك فيه أشخاص كثيرون نسميهم «أهل الاجتهاد» وأهل الذكر، وأنه ليس من الضروري أن كلاً منهم تتوفر لديه جميع الصفات اللازمة للإمامة، لكن تلك الشروط التي كانت تتوفر هذه الشروط لدى إمام واحد في عهد الأئمة المجتهدين تكون موزعة على كثيرين، وبذلك يمكن أن تتوفر لدى جماعة متعددة ومتفرقة نسميهم أهل الاجتهاد وأهل الذكر.

إن أهل الاجتهاد أصبحوا يكونون مؤسسة حلت محل الإمام المجتهد، ونواة هذه المؤسسة بدأت بتعدد المذاهب التي تنسب لأئمتها، ثم اتسعت حتى وجدت ظروف أدت إلى قفل باب الاجتهاد الفردي، وتوسع الفقهاء في الجدل والحوار، ووجد ما نسميه الاجتهاد الجماعي، ولكن لم تعقد مجالس رسمية لهذا الحوار إلا مؤخراً. بل بقي الحوار بينهم حراً مرسلاً دون اجتماع في مجلس منظم، ويطالب البعض الآن بأن يضمهم مجلس نظامي موحد يقوم بمهمة الاجتهاد، لكن بشرط توفر الضمانات التي تحميهم من تدخل سلطات الدولة أو سياسات الدول. . .



ب- هذا التطور في مجال الاجتهاد والفقه صاحبه تطور في نظم القضاء ورجاله من ناحيتين: **الأولى**: أن فقهاءنا كانوا يشترطون في كل قاضٍ فرد أن يكون مجتهداً، وأعطوا له بهذه الصفة ولاية التعزيز دون أن يلزم غيره برأيه.

لكن الأسباب التي أدت إلى قفل باب الاجتهاد الفردي في الفقه لعدم توفر شروط الإمامة في فرد واحد في العصور المتأخرة هي ذاتها أدت إلى أن أصبح القضاة في عصرنا -وفي العصور التالية من باب أولى- مقلدين . . كأفراد، ولكن يشاركون في الاجتهاد كأعضاء في الهيئة القضائية التي تضم جميع المحاكم وجميع قضاتها، ووجوب تسبيب الأحكام وإعلانها لتكون محل تعليق وموازنة.

أما الناحية الثانية: فهي أن المحاكم أصبحت تشكل من عدة دوائر يتكون كل منها من عدة قضاة لا من قاض فرد -في كثير من الأحوال- كما أنها متفاوتة في درجاتها، فهناك محاكم جزئية وابتدائية واستئنافية تشرف عليها المحكمة العليا أو محكمة النقض التي تتولى الرقابة على صحة تطبيق التشريع في أحكام المحاكم كلها، كما أنها هي محور مجلس أعلى للقضاء.

ثم إن قاضي القضاة الذي كان يتولى تعيين القضاة والإشراف عليهم لضمان استقلالهم عن الحكومة حل محله ما نسميه الآن المجلس الأعلى للقضاء، ويدخل ضمنه قضاة المحكمة العليا ـ محكمة النقض ـ وهو المختص بما يتعلق بتعيين القضاة وترقيتهم والإشراف عليهم، ليكونوا مستقلين عن الحكومة.

في نظرنا أن مجلس القضاء الأعلى والمحكمة العليا (النقض أو التمييز)، ومعها المحاكم المختلفة بدرجاتها المتعددة قد أصبحت تكون مؤسسة متكاملة تقوم الآن بدور القاضي المجتهد الذي كان يمارسه القاضي الفرد في الماضي بصفتها مؤسسة تمثل القضاة كلهم كهيئة ومجموعة لا كأفراد، وأنها تشارك عملياً في الاجتهاد الفقهي بأحكامها المسببة، وتدخل بهذه الصفة ضمن أهل الاجتهاد بعد أن كان القاضي الفرد، وكل قاض وحده في الماضي مجتهداً فرداً.

❖ ❖ ❖

إن عصر الأئمة المجتهدين في الفقه قد تجاوزناه، وحل محلهم أهل الاجتهاد وأهل الذكر، وأصبح الاجتهاد جماعياً لا فردياً، وقد تبع ذلك أيضاً أن أصبح القضاة مقلدين كأفراد، وليسوا مجتهدين كما كان الأمر في الماضي، وأصبحت المؤسسة

القضائية كلها تمارس الاجتهاد أوتشارك فيه على الأقل، معنى ذلك أن القاضي الفرد الذي كان يجتهد وحده قد انتهى عهده أيضاً، وبذلك نجد أننا في عصرنا الحاضر وما بعده، قد أصبح القضاة يمارسون الفصل في القضايا بأحكام مسببة، وبذلك يشاركون جميعاً في تقرير المبادئ واستنباط الأحكام باعتبارهم مؤسسة متعددة الدرجات في قمتها محكمة عليا ومجلس أعلى للقضاء يتبعها القاضي غير المجتهد.

إن القضاء أيضاً قد أصبح مجموعة تشرف عليها محكمة عليا ومجلس أعلى للقضاء، ولها استقلالها عن الحكومة، وهذه الهيئة أو المؤسسة تشارك في تجديد الفقه وتطويره باعتبارها جزءاً من أهل الاجتهاد الذين أصبحوا مؤسسة ومجموعة حلت محل الأئمة المجتهدين. . . وبذلك تكون قادرة على أن تكون مستقلة عن سلطات الدولة أكثر من أي قاض فرد.

في الماضي كان جمهور الأمة الذي يحضر دروس العلماء هو الذي يعترف لأفراد بارزين في الخلق والعلم والفقه بأنهم أئمة الفقه والمذهب، هذا الاعتراف في شريعتنا كان يعطيهم الحق في تمثيل الأمة في مجال الفقه والتشريع المستقل عن الحكومات والدول. . بل تخضع له الحكومات والخلفاء والدول.

أما الآن فإن تمثيل الأمة في الاجتهاد، وفي التشريع عموماً انتقل إلى من يوصفون بأنهم أهل الاجتهاد وأهل الإجماع الذين يزكيهم أو يختارهم الجمهور، ويمكن اعتبارهم أعضاء في مؤسسة تمارس الاجتهاد الجماعي والتقنين ويتفرع عنها القضاء كمؤسسة تضم جميع المحاكم على اختلاف درجاتها وجميع قضاتها، وعلى رأسها المحكمة العليا والمجلس الأعلى للقضاء. . .



ولا شك أن هذا الاتجاه المؤسسي في مجال الفقه يستلزم تجديداً في الفقه السياسي، وأعتقد أن أصول شريعتنا ومبادئها العامة قد فتحت لنا باب التجديد في فقهنا السياسي وزودتنا بأسبابه، وإننا قطعنا فيه أشواطاً، وما زال أمامنا مراحل أخرى لا بد من متابعتها بدراسات مستحدثة كما فعل السنهوري.



إن التطور في نظر السنهوري هو تغيير في واقع المجتمع وظروف الحضارة يستلزم تنمية الأحكام، واستنباط ما يتلاءم منها مع ظروف الزمان والمكان عن طريق التوسع في النظريات بناء على المبادئ الأساسية، وذلك هو التجديد الذي نحتاج إلى مزيد منه.

لقد بدأ المجتمع الإسلامي محدوداً في المدينة في عهد النبوة والخلافة الراشدة، ثم اتسع نطاقه وزادت مشاكله بسرعة عجيبة بسبب الفتوحات التي ضمت إليه أمماً كبيرة، لها تاريخ في الحضارة والمدنية، مثل فارس والعراق والشام ومصر وإفريقية الشمالية والأندلس، ولها أيضاً تقاليد جاهلية تركت في المجتمع رواسب تجعل كلاً منها مختلفاً عن بقية شعوب الأمة الكبرى.

وقد واجه ذلك فقهنا بمرونة فائقة مكنته من إبراز عبقرية شريعتنا وأصالة مبادئها العامة، وهذه المبادئ هي التي تزود مجتمعنا بما نحتاج إليه من مؤسسات في مجال الفقه والقضاء، بل والآن تضاف لها مؤسسات الخلافة والخلافة أيضاً والنظم السياسية على النحو الذي يقترحه السنهوري في هذا الكتاب.

ملاحظة أخيرة لقد أشار الأستاذ لامبير في مقدمته لكتاب السنهوري إلى أن المؤلف قد توسع في تطبيق نظرية الضرورة - التي يرى فقهاؤنا أنها تجيز المحظورات - واستدرك فقال إن هذا ليس اتجاهاً شخصياً بل إن جميع لديانات والشرائع تقر هذا المبدأ.

إن هذه الملاحظة تفسر لنا ما كتبه السنهوري عن نظرية الخلافة الناقصة أو الفاسدة وما ذهب إليه من تفسير خضوع شعوبنا لها زمناً طويلاً - بأنها فرضت لنفسهاالنفسها شرعية واقعية باستعمال قوة طاغية تعوق أي محاولة من الأمة أو الأفراد لمقاومتها أو تغيرها مع إصراره على القول بعدم مشروعيتها لأنها نظم ناقصة أو فاسدة مخالفة للأصول الشرعية الإسلامية - وتأكيده على أن الضرورة تقدر بقدرها - فلا يعطل من أحكام شريعتنا إلا ما تحول الضرورة دون الالتزام به.
(تراجع حاشيتنا على البند ٢٢٩ فيما سبق والهامش رقم ١٧ على نفس البند).

ونحن نضيف لذلك أن ضرورات التطور الاجتماعي والسياسي العالمي هي التي دفعت السنهوري للدعوة لتطوير الخلافة وتحويلها من منصب لرئاسة الدولة إلى رئاسة مؤسسات متعددة ومتميزة تعمل كل منها في نطاق اختصاصها الذي يهيمن عليه مبدأ الفصل بين السلطات ـ لوقاية المجتمع الإسلامي من الحكم الشمولي.

إن مشروع السنهوري لإعادة بناء الخلافة في صورة مؤسسات متعددة ومتنوعة ليس في نظرنا إلا خطوة جديدة في سبيل التطور المؤسسي في الفقه الإسلامي الذي استحق منها مزيداً من البحث المتعمق في خاتمة هذا الكتاب.

مراجع رسالة السنهوري كما

ذكرها في ملحق النص الفرنسي

١- المراجع العربية

* القرآن الكريم
* البيضاوي «تفسير القرآن» طبعة استنبول ١٣١٧ هـ.
* صحيح البخاري - طبعة القاهرة - ١٣٠٤ هـ.
* الشيخ محمد عبده «رسالة التوحيد» طبعة القاهرة ١٣١٥ هـ (وترجمتها الفرنسية للمسيو ميشيل، والشيخ مصطفى عبد الرازق- طبعة باريس ١٩٢٥).
* المواقف - العضودي - طبعة القاهرة ١٩٠٧م.
* الشيخ علي عبد الرازق - الإسلام وأصول الحكم - طبعة القاهرة ١٩٢٥م/ ١٣٤٣هـ.
* أمين الريحاني «كتاب ملوك العرب» طبعة بيروت ١٩٢٤/ ١٩٢٥م.
* صدر الشريعة -مختصر الوقائع - طبعة القاهرة ١٣١٧-١٣٢٠هـ.
* الشهرستاني «الملل والنحل» طبعة القاهرة ١٣١٧-١٣٢٠هـ.
* الداوني - «العقائد العضدية» شرح الشيخ محمد عبده والسيكوتي طبعة القاهرة ١٣٢٢هـ.
* فتاوى كبار الكتاب والأدباء - مجلة الهلال - القاهرة ١٩٢٣م.
* ابن الأثير- طبعة القاهرة ١٢٩٠هـ.
* ابن حزم- الفصل في الملل والنحل - طبعة القاهرة -١٣١٧ - ١٣٢٠هـ-.
* ابن خلدون- المقدمة - طبعة القاهرة - ١٣٢٧هـ.
* ابن قتيبة «الإمامة والسياسة» طبعة القاهرة -١٣٢٥هـ.
* ابن تيمية «منهاج السنة» طبعة القاهرة -١٣٢١هـ.
* كشف الأثر- طبعة القاهرة.

* الكمال في المسيرة طبعة القاهرة .
* الكاساني «البدائع» طبعة القاهرة .
* خالدة أديب ـ قميص من نار (مترجم من اللغة التركية) ترجمة الخطيب طبعة القاهرة ـ ١٣٤٤هـ . . .
* خليل بن شاهين الزاهيري «زبدة كشف الممالك» طبعة رفيس .
* الخلافة وسلطة الأمة ـ المذكرة التركية ـ ترجمة عبد الغني سني ـ طبعة القاهرة ١٣٢٤هـ .
* الخضري «سيرة الخلفاء» طبعة القاهرة ١٣١٧هـ .
* مبسوط السرخسي ـ طبعة القاهرة .
* المقريزي ـ تاريخ مصر ـ طبعة بلوشيت .
* المرغني ـ الهداية ـ طبعة القاهرة .
* المسعودي ـ مروج الذهب .
* الماوردي ـ الأحكام السلطانية ـ طبعة القاهرة ١٩٠٩م ـ ١٣٢٧هـ (وترجمته الفرنسية «للكونت ليون أوسترورج») طبعة باريس ١٩٠٠م (وترجمة فرنسية أخرى لفانيان ـ طبعة الجزائر ١٩١٥م) .
* رشيد رضا «الخلافة» طبعة القاهرة ١٣٤١هـ .
* رد المحتار ـ طبعة القاهرة .
* الطبري تفسير القرآن ـ طبعة القاهرة .
* التفتازاني ـ شرح العقائد النسفية .
* التفتازاني «تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام» .
* شرح التلويح ، القاهرة ١٣٢٧هـ .

ملحوظة :

التزمنا بالترتيب الوارد في الطبعة الفرنسية مع ملاحظة أن المؤلف التزم فيه ترتيب الحروف الأبجدية الفرنسية . . .

المراجع الأجنبية

II OUVRAGES EN LANGUES ETRANGERES

(أ) النظرية العامة

a) PARTIE DOCTRINALE

ABDUR RAHIM - The principles of muhammadan Jurisprudence, london, madras, 1911.

AMIR ALI (Sayed) - The Spirit of islam. new rev. ed., london, 1922.

ARNOLD - The caliphate, Oxford, 1924.

CHRISTIAN CHERFILS - de l'esprit de modernité dans l'islam, Paris, 1923.

DUNCAN B.MACDONALD. - development of muslim Theology, Jurisprudence and constitutional theory, london, 1903.

GALLARD - Essai sur les Mu'tazilites, les rationalistes de l'islam, Genève, 1906.

GOLDZIHER - Le Dogme et la loi de l'islam, traduction de FELIX Arin, paris, 1920.

ED, LAMBERT - la fonction du droit civil comparé, paris, 1903.

MAHMOUD Fathy - la doctrine musulmane de l'abus des droits (tome I des travaux du séminaire oriental d' etudes jurisdiques et sociales), paris, geuthner, 1912.

ED, Montet - l' islam, paris, 1923.

C.A.NALLINO. -appunti sulla natura del «califatto» in genere e sul «califatto Ottamano», rome, 1917, 2e dh., 1919, (traductions en français et en anglais).

SAKKA (Ahmed). - la souveraineté dans de droit public musulman sunndite, paris, 1917.

SAVVAS PACHA - etude sur la théorie du droit musulman, paris, 1892.

(ب) القسم التاريخي

b) PARTIE HISTORIQUE

ANDRE - l'islam et les races, 2 vol., paris, 1922.

l'islam noir, paris, 1924.

ALEJANDRO ALVAREZ.- Le nouveau droit international public et sa codification en amérique, paris, 1924.

ALYPE (Pierre). - L'empire des Négus, Paris, 1925.

-La provocalion allemande aux colonies, Paris 1915.

ARABI (EL) - La conscription des neutres dans les luttes de la concurrence economique (Bibliotthéque de l'institut de droit comparé de lyon), paris, 1924.

ARMSTRONG (Harold). - turkey in travil, london, 1925

BERG (VAN DEN) -Le hadramout et les colonies arabes dans LA rchipel indien, balavia, 1886.

BEREKETULLAH (Maulavie Mohmmed). - Le khalifat, paris, 1924.

BERNARD (Augustin). - Le maroc, 4e éd., paris, 1922.

-Bertrand (Louis) - devant l'islam, 6me éd., Paris 1926.

-Bourgeois (Emile). - manuel historique de politique étrangere 8me éd., Paris, 1922.

BREMOND. - L' Islam et les questions musulmanes áu point de vue français paris, 1923.

BRIDGE (John). - l'impérialisme britannique, De l'Ile l'Empire (irad de l' anglais par le vicomte guy de robien).

BROWNE.- The persian Revolution.

CAETANI.- Annali del l'islam.

LES GAHIERS DU MOIS - les appels de l' orient, paris 1925.

CHIROL.- The Egyptian problem, london, 1921.

COSTOPOULO (Stavro).- L' Empire de l'orient, paris, 1925.

CROMER (Lord). - **Modern Egypt**, 1st[e] éd., london, 1908. 2[e] éd., new-york, 1916.

DAYE (Pierre). - Le Maroc S'éveille, paris, 1924.

DEMANGEON (Albert). - L'empire britannique, paris, 1923.

DUKAGJIN (Basribeg de). - le monde oriental et le problème de la paix, paris, 1919.

GAILLARD (Gaston). - les tures et l'Europe, paris, 1920.

GANDHI. - La Jeune Inde (trad. préfacée par ROMAIN ROLLAND), paris, 1925.

GAULIS (Berthe- Georges). - angora, constantinople, londres, paris.

- La france au maroc, paris, 1919.
- Le Nationalism turc, Paris, 1921.
- Le Nouvelle Turquie, 1924.

GENEVE (Paul). - Un Français à Constantinople, Paris, 1913.

Girault (Arthur). - principes de colonisation et de l'egislation coloniale, L'afrique du nord, paris, 1921.

GOBINEAU (Compte de).- Les Religions et les philosophies dans l'Asie Centrale, Paris, 1923.

GUÉnon Renè.- Orient et Occident, Paris, 1924.

GRouSSET (Renè).- Le Rèveil de l'Asie, Paris, 1924.

HARDEN(Maxilian).- France, Allemagne, Angleterre, 5[e] èd., Paris, 1924.

HAUT- COMMISSARIAT DE LA RÉRUBLIQUE FRANCAISE.- La Syrie et le Liban en 1921, Paris, 1922. .

HERRIOT (ED.).- La Russie Nouvelle, Paris, 1922.

INSABATO (DR ENRICO).- L'Islam el la Politique des Alliès (adaptè de Italien par Magali Boisnard), Paris, 1920.

JUNG (Eugene).- Les Puissances devant la rèvolt arabe, Paris, 1906.

- La rèvolte arabe, deux volumes, Paris, 1924-1925.
- L'Islam sous le joug, Paris, 1926.

KAMAL- UD-DIN (Kwaja).- India in the Balance, Working.

- The House Divided, England, India and Islam, working, 1922.

KAMEL PACHA (Moustafa).- Egyptiens et Anglais, Paris, 1906.

KAIRALLAH. Les règions arabes libèrèes, Paris, 1919.

LAMBELIN (Roger).- L'Egypte et l'Angleterre, Paris, 1922.

LAMMENS.- Qoran et Tradition; comment fut composèe la vie de Mahomet, Extrait

des Recherches de Soience religiouse.
O'LEARY (De Lacy).- Islam at the Cross Roads, London, 1923.
LÉVI (Sylvain).- L'Inde et le Monde, Paris, 1926.
LYAUTEY (Pierre).- Le drame oriental et le rôle de la France, Paris, 1923.
MARRIOTT.- The Eastern Question, an Historical Study in European Diplomacy, 3 èd., Oxford, 1924.
ELIOTT-GRINNEL- MEARS.- Modern Turkey, New-York, 1924.
Max MEYERHOF.- Le monde islamique, Paris, 1926.
MILNER (Lord).- England in Egypt, London, 1892.
MOCK (Jules).- La Russie des Soviets, Paris, 1925.
MOHYIDDIN (Ahmed).- Die Kulturbewegung in modernen Turkentum, Leipzig, 1921.
MONTET (Ed.).- De lètal Prèsent et de l'avenir de l'Islam, Paris, 1911.
MOUKHTAR PACHA.- La Turquie, L'Allemagne el L'Europe, Paris, 1924.
MUARRY (Grenville).- Les Turcs chez les Turcs (trad. de l'an glais parJ.Butler). Paris, 1878.
MUIR (Sir William).- Life of Mohammad from original sources. 2 èd. Edinburgh, 1923.
- The Caliphate, Rise, Decline and Fall, 2 èd., Edinburgh, 1924.
MURET (Maurice).- Le crèpuscule des nations blanches, Paris, 1925.
ODINOT (Paul).- Le monde marocain, Paris, 1926.
D'OHSSON.- Tableau gènèral de l'Empire Ottoman, Paris, 1899-1824.
PENSA (Henri).- L'Egypte et le Soudan Egyptien, Paris, 1895.
PIC (Paul).- Syrie et Palestine, Paris (1924) reproduction de «Le Règime de mandat d'après le traitè de Versailles», extrait de la Revue gèndrèle du droit international Public, Paris, 1923).
PINON (Renè).- L'avenir de l'entente franco-anglaise, Paris, 1924.
PITTARD (Eugène).- Les races et l'histoire, paris 1924.
REGLE (Paul de). -les bas-fonds de Constantinople, Paris, 1892.
RENAN.- Vie de Jèsus, 129 èd., Paris.
- Discours et confèrences, 7[e] èd., Paris, 1922.
ROLLAND (Romain).- Mahata Gandhi, Paris, 1924.
RUSSIER et BRENIER.- L'Indo-Chine Française, Paris, 1911.
SCHEFER (Christian).- D'une guerre à l'autre, Paris, 1920.
SERVIER (Andrè).- L'Islam et la psychologie du musulman, Paris, 1923.
SHUSTER (Morgan).- The Strangling of Persia, London, 3' èd., 1913.
STODDARD (Lothrop).- Le nouveau monde de l'Islam, traduit de i'anglais Par Abel Doysiè, Paris, 1922.
- Le flot montant des peuples de couleur, traduit de l'anglais Par Abel Doysiè, Paris, 1925.
VAUX (Baron Cara de).- Les Penseurs de l'Islam, 5 volumes, Paris, 1924-1926.
VIBERT (Laurent).- Ce que jai vu en Orient, 2 èd., Paris, 1924.
VIGNON (Lcuis).- Un Programme de Politique coloniale, Paris, 1919.
WELLS.- Esquisse de L'histoire universelle, traduction par M. EDOUARD GUYOT,

Paris, 1925.

WOO (James).- Le problème constitutionnel chinois (Biblio-thèque de L' Institut de droit comparè de Lyon), Paris, 1925.

ZWEMER et WARNERY.- L'Islam, son passè, son Prèsent et son avenir, Paris, 1922.

رسائل دكتوراه

Thèses de Doctorat

AYOUB (Charles).- Les mandats orientaux, Paris, 1924.

BERNFELD.- Le Sionisme, Paris, 1920.

CIORICEANU.- Les mandats internationaux, 1921.

FURUKAKI.- Les mandats internationaux, Lyon, 1923.

JOFFRE (Alphonse).- Le mandat de la france sur la Syrie et le Grand Liban, Lyon, 1924.

KANJU (FIROUZ).- Le Suttanat d'Oman, la question de Mascate, Paris, 1914.

LIU MOU CHO.- De la condition internationale de l'Egypte depuis la Dèclaration anglaise de 1922, Lyon, 1925.

SARKESSIANI.- Le Souoan Egyptien, Paris, 1913.

(N.B.- On trouvera un bibliographie plus ètendue sur chaque pays oriental dans la place consacrèe àl'ètude de ce pays.)

مجلات ودوريات

III. REVUES ET PRODIQUES

Bulletin de l''Afrique Francaise.

Die Walt des Islams.

Journal Asiatique.

Journal Officiel (gouvernement ègyptien).

Mittheilungen des Seminars fuer Orientalische Studien.

Oriente Moderno.

Rèsumè mensuel des travaux de la S. D. N.

Revue du Congrès gènèral musulman du Califat en Egypte (en arabe).

Revue des Deux-Mondes.

Revue gènèrale de droit international public.

Revue hebdodmadaire.

Revue de l'histoire des religions.

Revue du monde musulman.

Revue Politique et parlemeniatre.

Revue des sciences Politiques.

S. D. N. Journal Officiel.

La Tribune d'Orient (Genève).

Divers journaux quotidiens ègyptiens, francais et anglais.

فهرس

ترجمة حياة السنهوري ومؤلفاته وأبحاثه

نبذة موجزة

(أ) فيما يتعلق بمولده وطفولته نشير إلى ما كتبه عن ذلك في مذكراته الشخصية بقوله :

١-ولدت في ١١ أغسطس ١٨٨٥ في مدينة الإسكندرية .

٢-مات أبي وأنا في السادسة من عمري .

٣-ما أعرفه عنه : موظف صغير في مجلس بلدي الإسكندرية .

٤-أذكر عنه أنه كان يشجعني على متابعة «الكتاب» .

٥-مات وأنا طفل في الخامسة أو السادسة من عمري -وكنت مريضاً- ولم أعلم ظروف وفاته .

٦-أمي كانت امرأة طيبة القلب ، سريعة الاندفاع ، وقد ورثت عنها هذا الطبع ، كما أورثتني طيبة قلبها .

٧-ماتت أمي وأنا في سن الأربعين بعد أن عدت من العراق ، وبعد أن ولدت لي ابنتي نادية ، وكانت في السنة الأولى من عمرها عندما توفيت جدتها إلى رحمة الله[١] .

(ب) شبابه ودراسته :

١- أتم دراسته الابتدائية بمدرسة راتب باشا وحصل على شهادة الدراسة الثانوية من مدرسة العباسية (كلاهما بالاسكندرية) سنة ١٩١٣م .

٢- درس القانون في مدرسة الحقوق الخديوية ، وحصل منها على الليسانس في عام ١٩١٧م وكان أول دفعته .

---

(١) يراجع كتابنا «عبد الرزاق السنهوري» من خلال أوراقه الشخصية نشر دار الزهراء ص ٣٦ .

٣- عمل وكيلاً للنائب العام ١٩١٧م ثم عين مدرساً للقانون بمدرسة القضاء الشرعي سنة ١٩٢٠[١] - وسافر في بعثة للحصول على الدكتوراه من فرنسا في أغسطس ١٩٢١ .

٤- حصل على الدكتوراه في الحقوق من جامعة ليون ١٩٢٥م، ثم حصل على دكتوراه ثانية من نفس الجامعة في العلوم السياسية عام ١٩٢٦ ، وكان موضوع الدكتوراه الأولى هو «القيود التعاقدية على حرية العمل في القضاء الإنجليزي وموضوع رسالته الثانية هو «الخلافة وتطورها لتكون عصبة أمم شرقية» وهي التي نقدم ترجمتها موجزة في هذا الكتاب[٢] .

(جـ) عن حياته العملية الحافلة نكتفي بما يلي :

١- عقب عودته من البعثة عين مدرساً للقانون المدني بكلية الحقوق في عام ١٩٢٦ .

٢- أول أبحاثه في القانون المدني هي دروسه لطلبة الحقوق عن «المدخل لدراسة القانون وعقد الإيجار ونظرية العقد» .

٣- فصل من الجامعة سنة ١٩٣٥ بسبب إنشائه جمعية الشبان المصريين التي اعتبرتها الحكومة القائمة في ذلك الوقت مؤيدة للوفد، ثم أعيد للجامعة في نفس السنة بعد استقالة الحكومة.

٤- غادر القاهرة منتدباً للتدريس بكلية الحقوق بجامعة بغداد في نهاية العام الدراسي ١٩٣٤/ ١٩٣٥ ، وعاد منها لكلية الحقوق بالقاهرة حيث انتخب عميداً لها في عام ١٩٣٧ .

---

(١) يراجع ما كتبه عن ذكرياته في فترة عمله مدرساً بمدرسة القضاء الشرعي في كتابنا «عبد الرزاق السنهوري من خلال أوراقه الشخصية» ص٣٢.

(٢) اكتفينا بترجمة الجزء الأول الخاص بفقه الخلافة أو نظرية الخلافة -مع الجزء الأخير الخاص باقتراحه إعادة بناء الخلافة الجديدة في صورة منظمات دولية وشعبية - واكتفينا بملخص عن الجزء الثاني الخاص بتاريخ الخلافة أو تطورها.

٥- عين قاضياً بالمحاكم المختلطة في عام ١٩٣٧م. لإبعاده عن منصب العمادة وعن التدريس بكلية الحقوق بجامعة القاهرة.

٦- في عام ١٩٣٩ عين وكيلا لوزارة المعارف، ثم استقال منها في عام ١٩٤٢ واشتغل بالمحاماة فترة ثم دعي إلى العراق، لإعداد القانون المدني العراقي[١].

٧- في مقال نشره بمجلة القانون والاقتصاد التي تصدرها كلية الحقوق دعا إلى مراجعة القانون المدني المصري، وعين عضواً باللجنة المشكلة لإعداد المشروع، ثم أبعد عنها ١٩٤٢، لكن بعد ذلك عهد إليه برئاستها، وأتم المشروع واعتبره أعظم إنجازاته[٢].

٨- أقام في دمشق فترة طويلة ابتداء من نوفمبر ١٩٤٣ لإتمام مشروع القانون المدني العراقي، ولإعداد القانون المدني السوري[٣].

٩- عين وزيراً للمعارف بمصر في يناير ١٩٤٥ في وزارة أحمد ماهر، ثم أعيد تعيينه لها في نفس العام في وزارة النقراشي الأولى، والثانية، وفي وزارة إبراهيم عبد الهادي.

١٠- عين رئيساً لمجلس الدولة في ٢٧ فبراير ١٩٤٩، وبقي كذلك حتى وقع حادث الاعتداء عليه في مارس ١٩٥٤، ثم أقصى عنه في نفس العام، وتفرغ بعد ذلك لإتمام كتاب «الوسيط» في شرح القانون المدني المصري، والتدريس في معهد الدراسات العربية[٤] الذي مكنه من نشر كتاب هام عن الفقه الإسلامي هو «مصادر الحق في الفقه الإسلامي» كما «سمح» له

---

(١) تراجع المذكرات رقم ٢٧٧ ص ٢١٠ و ٢٧٩ ص ٢١١ و ٣٨٦ ص ٢٥١ من كتابنا «عبد الرزاق السنهوري من خلال أوراقه الشخصية».

(٢) تراجع مذكراته رقم ٣٤٦ ص ٢٦١ من كتابنا «عبد الرزاق السنهوري من خلال أوراقه الشخصية».

(٣) تراجع المذكرة رقم ٣٣٥ ص ٢٥٠ من كتابنا «عبد الرزاق السنهوري من خلال أوراقه الشخصية».

(٤) تراجع مذكرته رقم ٣٨٧ ص ٢٨٢ من كتابنا «عبد الرزاق السنهوري من خلال أوراقه الشخصية الخاصة».

بالسفر إلى الكويت لإعداد القانون المدني في الكويت.

١١-أصيب بمرض أقعده عن العمل وعن الحركة بمجرد انتهائه من الجزء العاشر والأخير من كتاب «الوسيط»، ثم انتقل إلى جوار ربه يوم ٢١/ ٧/ ١٩٧١، ودفن بمقابر الأسرة بمصر الجديدة.

رحمه الله رحمة واسعة جزاء ما قدم لمصر والأمة العربية والإسلامية من خدمات، وما بذل من جهد في سبيل العلم والقانون، وكان آخر سطر خطه في مذكراته بتاريخ ١١/ ٨/ ١٩٦٩ هو هذا الدعاء:

«رب يسر لي عمل الخير، واجعل حياتي نموذجاً صالحاً لمن يحب بلده الأصغر، وبلده الأكبر، ويحب الناس جميعاً . . .».

(د) مؤلفاته وأبحاثه:

المؤلفات:

١- القيود التعاقدية على حرية العمل (بالفرنسية) رسالة دكتوراه عام ١٩٢٥م.

٢- الخلافة (بالفرنسية)رسالة دكتوراه عام ١٩٢٦م.

٣- عقد الإيجار عام ١٩٢٩ - دروس لطلبة الليسانس بكلية الحقوق بالقاهرة.

٤- نظرية العقد عام ١٩٣٤- دروس لطلبة الليسانس بكلية الحقوق بالقاهرة.

٥- الموجز في الالتزامات عام ١٩٣٨ دروس لطلبة الليسانس بكلية الحقوق بالقاهرة.

٦- أصول القانون عام ١٩٣٨ - دروس لطلبة الليسانس بكلية الحقوق بالقاهرة.

٧- التصرف القانوني والواقعة القانونية - دروس لطلاب الدكتوراه عام ١٩٥٤.

٨- الوسيط في شرح القانون المدني عشرة أجزاء، ظهر أولها في عام ١٩٥٤ والثاني ١٩٥٦ والثالث ١٩٥٨ والرابع ١٩٦٠ والخامس ١٩٦٢ والسادس ١٩٦٣ والسابع ١٩٦٤ والثامن ١٩٦٧ والتاسع ١٩٦٨ والعاشر (الأخير)في

عام ١٩٧٠ .

٩- مصادر الحق في الفقه الإسلامي ستة أجزاء الأول عام ١٩٥٤ والثاني ١٩٥٥ والثالث ١٩٥٦ ، والرابع ١٩٥٧ والخامس ١٩٥٨ والسادس ١٩٥٩ .

المقالات والأبحاث باللغة العربية :

١- الدين والدولة في الإسلام عام ١٩٢٩ - مقال مجلة المحاماة الشرعية السنة الأولى .

٢- تطور لائحة المحاكم الشرعية عام ١٩٢٩ - مقال مجلة المحاماة الشرعية السنة الأولى .

٣- الامتيازات الأجنبية - بحث نشر في عام ١٩٣٠ في مجلة القانون والاقتصاد .

٤- تنقيح القانون المدني المصري ، وعلى أي أساس يكون - مجلة القانون والاقتصاد عام ١٩٣٣ .

٥- بحث بعنوان : من مجلة الأحكام العدلية إلى القانون المدني العراقي نشر في عام ١٩٣٦ ببغداد .

٦- عقد البيع في مشروع القانون المدني العراقي عام ١٩٣٦ بغداد .

٧- مقارنة المجلة بالقانون المدني العراقي عام ١٩٣٦ بغداد .

٨- علم أصول القانون عام ١٩٣٦ بغداد - دروس لطلبة الحقوق .

٩- واجبنا القانوني بعد المعاهدة عام ١٩٣٦ القاهرة .

١٠-الروابط الثقافية والقانونية في البلاد العربية عام ١٩٤٦ .

١١-وصية غير المسلم ١٩٤٢ .

١٢-المفاوضات في المسألة المصرية ١٩٤٧ القاهرة .

١٣-الانحراف في استعمال السلطة التشريعية (مجلة مجلس الدولة) عام ١٩٥٢ .

١٤-القانون المدني العربي عام ١٩٥٣ بحث نشر في مجموعة أصدرتها اللجنة الثقافية لجامعة الدول العربية ، وأعادت نشره مجلة القضاء العراقية ببغداد .

هذه البحوث العربية ، وكذلك ما نشر باللغة الفرنسية جمعت ، ونشرت في مجلدين

على نفقة كلية الحقوق بجامعة القاهرة بمناسبة احتفالها بذكرى السنهوري ١٩٩٢م.

أبحاث باللغة الفرنسية :

١- الشريعة كمصدر للتشريع المصري (باللغة الفرنسية) نشرت في مجموعة الفقيه لامبير عام ١٩٣٧ . بفرنسا.

٢- المعيار في القانون (بالفرنسية) نشرت في مجموعة الفقيه الفرنسي جيني عام ١٩٢٧

٣- المسؤولية التقصيرية (بالفرنسية) بالاشتراك مع الدكتور بهجت بدوي مجلة القانون والاقتصاد عام ١٩٣٧ .

٤- المسؤولية التقصيرية في الفقه الإسلامي - بحث بالفرنسية قدم إلى مؤتمر القانون المقارن بلاهاي عام ١٩٣٧ -مجلة القانون والاقتصاد.

الشريعة الإسلامية أمام مؤتمر القانون المقارن في لاهاي (بالفرنسية) .